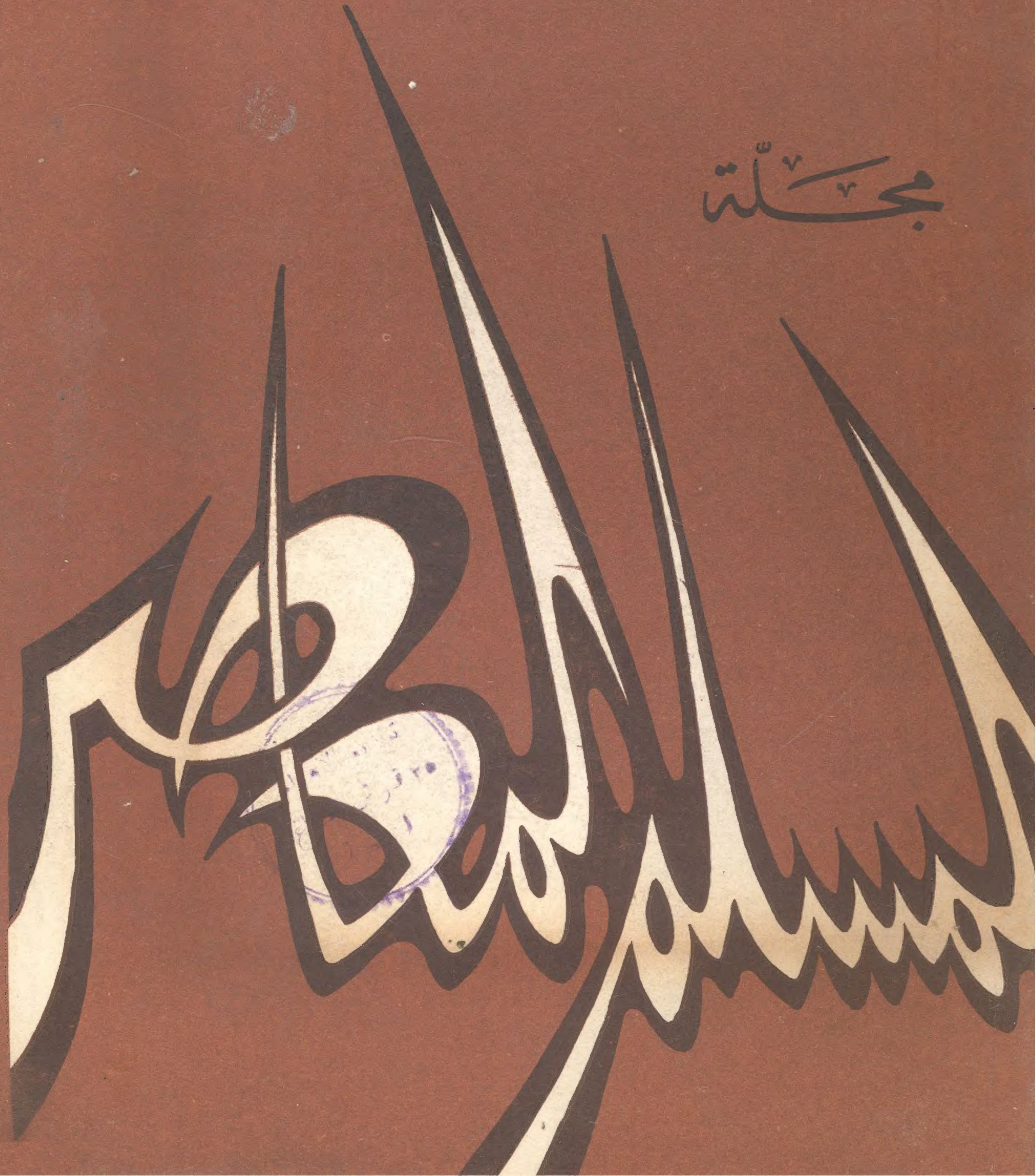


العدد الثامن • شوال - ذوالقعدة - ذوالحجة ١٣٩٦ هـ

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٦ م

مجلة



مسائل المعاصرة

فصليّة فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية
العدد الثامن • شوال - ذوالقعدة - ذوالحجة ١٣٩٦ هـ
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٦ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

العنوان
ص. ب. ١١٩٤٢٩ بيروت
مؤقتاً: ص. ب. ٢٨٥٧ الكويت
سعر النسخة ٤٠٠ ق.ل.
الاشتراك السنوي في لبنان: ١٥ ل.ل.

محتويات العدد

صفحة

كلمة العدد :

٥

بين القانون والاخلاق

د. جمال الدين عطية

أبحاث :

١١

الاسس الفلسفية للمذهب المادى

د. جعفر شيخ ادريس

٢٧

تدريس الدين بالصوت والصورة

د. أحمد نجيب

نحو آفاق تربوية في عرض التاريخ الاسلامى على الشاشة الصغيرة ٣٩

د. عماد الدين خليل

٥٣

المعاملات المصرفية فى اطار التشريع

د. أحمد عبد العزيز النجار

حوار :

٨١

تطور أم تحول

د. يوسف كمال محمد

نقد وكتب :

١٠٥

تجديد الفكر العربى

د. محمد كمال جعفر

١٣٣

أخبار

خدمات مكتبية :

١٤٣

دليل البحث فى الشريعة الاسلامية باللغة الانجليزية

د. جمال الدين عطية

سَمِيعُ السَّمْعِ

كلمة التحرير

بين القانون والأخلاق

يقوم القانون الوضعي على موقف محدد متميز عن الاخلاق وذلك على أساس أن القاعدة القانونية هي تلك التي تتدخل الدولة للالزام بها بينما القاعدة الاخلاقية التي لا تحميها قاعدة قانونية ، تخرج عن حماية الدولة وتبقى ضمن اطار ضمير الفرد ونظرة الاستحسان والاستقباح من جانب المجتمع ...

ورغم هذا التمييز الواضح من الناحية النظرية بين القانون والاخلاق، تبقى من الناحية العملية بعض المجالات التي لا ينضبط فيها الحد بين مجال القانون ومجال الاخلاق ، وذلك على سبيل المثال حين يحمي القانون الآداب العامة بأن يعاقب على ارتكاب فعل مخل بالآداب في مكان عام ، أو من ينشر في صحيفة أو كتاب صوراً مخلة بالآداب ، ففي هذه الحالة يبقى مفهوم الآداب مفهوماً أخلاقياً غير منضبط من الناحية القانونية ، ويرجع حينئذ في تعريف ما يعتبر مخلاً بالآداب أو غير مخل لا إلى معيار الاخلاق المجردة وإنما إلى العرف المحلي الذي يختلف من مكان إلى مكان . هذا من ناحية القانون الوضعي . أما الشريعة الاسلامية ، فإن أحكامها تشمل الدائرتين معاً ، دائرة القواعد التي تتدخل الدولة للالزام بها وهي ما يسمى بالقواعد القانونية ، ودائرة القواعد الخلقية بالمفهوم الحديث .

ولا يعنى هذا الشمول أن الدولة فى الاسلام تتدخل بسلطان الالتزام القانونى والجزاء الدنيوى لكافة تعاليم الاسلام وانما تميز - شأن الدولة الحديثة - بين نوعين من القواعد ... وتبقى بعد ذلك مناطق التدخل بين النوعين وامكان نقل قاعدة أخلاقية الى مجال الالتزام القانونى .

١ - أما أن الشريعة تفرق بين ما له جزاء دنيوى وأخروى وما له جزاء أخروى فقط ، فهذا من بدهيات الدين ، كما أنه من بدهيات العقل .

هو من بدهيات الدين لان هذه الحياة فى نظر الدين دار ابتلاء واختبار، والاختبار وجزاؤه الأخروى يدور مع حرية الارادة وجودا وعدما ، اذ ليس من العدل مجازاة المخطئ اذا كان مجبرا على الخطأ ، كما أنه لا محل لثواب المصيب اذا كان مجبرا على الخير والصواب ... ومن هنا اكتسبت قضية الجبر والاختيار أهمية خاصة لا فى الاسلام فحسب بل فى كل فلسفة ودين ...

الأصل اذن أن الانسان مفطور على فعل الخير والشر « وهديناهم النجدين » وأن الدين بمثابة الهادى له الى فعل الخير ، حتى اذا اتبع هذا الهدى وسار باختياره فى طريقه نال الثواب على هذا الاختيار وهذه المجاهدة فى المسير ...

لذلك كان الاصل فى الحوافز الانسانية الخيرة أن تكون دينية خلقية، ولا يتدخل القانون بسلطان القهر المادى وحوافز الخوف من هذا القهر الا على سبيل الاستثناء ، لرعاية مصالح عليها تتعلق بكيان الجماعة ونظامها العام ...

ومن أمثلة التعاليم الاسلامية التى هى خارج دائرة الالتزام القانونى ، جميع التعاليم التى هى من قبيل المندوبات والمكروهات ، فضلا عن أن بعض الواجبات والمحرمات يعتبر واجبا أو محرما من الناحية الدينية فقط كصيام رمضان وأكل لحم الخنزير وغير ذلك مما لم يرد على تركه أو فعله جزاء دنيوى منصوص عليه فى الكتاب أو السنة ، وان كان قد نص فى بعضها على كفارات دينية كصيام أو صدقة أو غير ذلك ...

ثم هناك فئة الحلال أو المباح التى ليس لها حكم ايجابى أو سلبى وهى فى مرحلة وسط بين الواجبات والمندوبات من ناحية والمحرمات والمكروهات من ناحية أخرى ، نجد أنها مع ذلك قد ترد عليها شروط أو قيود تجعل لها حكما خلقيا أو دينيا أو قانونيا ... ومن أحسن الامثلة على ذلك الطلاق حيث عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عنه : « **أبغض الحلال الى الله الطلاق** » فالمقابلة بين وصفه بالحلال وكونه بغیضا الى الله يجعل له حكما أخلاقيا دينيا غير مطلق الحلال .

ثم ان هذا التفريق بين الواجبات الخلقية الدينية والواجبات القانونية هو من **بدهيات العقل** كذلك ، اذ لا يمكن عملا أن يتدخل القانون ممثلا بالشرطة والمحاكم وجهاز الدولة لتقويم كل صغيرة وكبيرة من تصرفات الافراد ، خاصة اذا أخذنا بالاعتبار وفرة ما فى الاسلام من تعاليم تغطي كافة نواحي الحياة وبكثير من التفصيل ٠٠٠ ان الامر يحتاج حينئذ الى شرطى خاص يزامل كل فرد حتى يحصى عليه تصرفاته ويزنها بميزان القانون ويقدمه للمحاكمة كلما خالف تعليما من التعاليم ، وما دام الشرطى نفسه بشرا يخطئ ويصيب كسائر الناس فلنضع مع كل شرطى شرطيا آخر يراقبه وهكذا ٠٠٠ ولم تصل أشد النظم البوليسية تدخلا فى حياة الافراد الى هذا الحد (اللهم الا ما تصوره جورج أورويل فى قصته عن العالم سنة ١٩٨٤) .

٢ - اذا كان الاصل اذن هو التفريق فى الشريعة بين ما له جزاء دنيوى الى جانب الجزاء الأخروى ، وما يقتصر الجزاء فيه على الآخرة فحسب ، فان هذا التفريق ليس مطلقا فى كل الحالات ، بل توجد مناطق يتداخل ويختلط فيها النوعان من الاوامر الخلقية الدينية والاوامر القانونية .

ونضرب مثالا من القانون لمثل هذا الاختلاط قبل أن نضرب مثالا من الشريعة ٠٠٠

فى القانون فصل حاسم بين النوعين من الاوامر الاخلاقية أو الدينية والاوامر القانونية ٠٠٠ ورغم هذا الحسم يحدث أحيانا تداخل واختلاط كما بينا فى حالة « الآداب العامة » التى يعاقب القانون الوضعى على انتهاكها فى عدة صور ، كأتیان فعل مخل بالحياء فى مكان عام ، أو نشر صور مخلة بالحياء فى جريدة أو مجلة أو كتاب ، وغير ذلك من الصور ٠٠٠ هنا لا يضع القانون الوضعى تعريفا للحياء أو للآداب العامة وانما يترك ذلك للعرف الذى يختلف داخل الدولة الواحدة من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان ، وبذلك نكون أمام احدى الحالات التى يحى فيها القانون قاعدة خلقية غير محددة المضمون والأبعاد بصورة موحدة ومسبقة ٠٠٠

وفى الشريعة نجد مثالا للتداخل بين نطاقى القانون والاخلاق فى التعزير حيث يجوز للقاضى - حين يكون التعزير متروكا له - أن يعاقب على أى مخالفة خلقية غير منصوص على عقوبتها ضمن الحدود المعروفة كالسرقة والزنا والشرب ٠٠٠ وهذا الخيار المتروك للقاضى غير محدد بأن يلتزم العقاب على المخالفة الخلقية المعينة بصورة عامة تشمل كل الاشخاص ولا بصورة دائمة مستمرة ، وهذا من قبيل تفريد العقاب Individualisation de la peine

المعروف فى القانون الوضعى حين لا يحدد القانون حدا واحدا للعقاب

وانما يخير القاضى بين نوعين من العقوبة (حبس وغرامة) ويفسخ له المجال بين حد أعلى وحد أدنى فى كل منهما مع جواز الجمع بينهما حتى جدهما الأعلى ، ومع اعطائه حق تخفيض العقوبة عن الحد الأدنى فى بعض الحالات وحق الامتناع عن النطق بالعقاب ، وغير ذلك من الصلاحيات التى تجعل القاضى قادرا على اعطاء كل حالة فردية ما تستحقه من عقوبة وفقا لظروفها الخاصة ...

فالتعزير اذن فى الشريعة - حين يترك أمره للقاضى - هو من المناطق التى تتداخل فيها وتختلط الاوامر الخلقية الدينية بالاوامر القانونية .

٣ - على أن هذا التداخل والاختلاط يصل أحيانا الى حد نقل قاعدة دينية خلقية الى نطاق الالتزام القانونى كما رأينا فى مثال التعزير تطبيقا للقاعدة الشرعية « ان الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » .

وقد لجأت بعض قوانين الاحوال الشخصية المعاصرة الى هذه الطريقة للزام الافراد بواجبات كانت متروكة للجزاء الدينى الأخرى كما هو الحال فى مراعاة أحكام الطلاق وتعدد الزوجات ... فقرر القانون السورى سنة ١٩٥٣ حق الزوجة التى يطلقها زوجها دون سبب مقبول فى التعويض اذا أصابها ضرر من الطلاق ، وهذا من قبيل اعطاء سلطة الالتزام القانونى للنصوص القرآنية « أو تسريح باحسان » ، «رزقهن وكسوتهن بالمعروف» وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » .

وذهب القانون التونسى سنة ١٩٥٧ الى قريب من ذلك ، كما ذهب قانون الاسرة الباكستانية سنة ١٩٦١ الى انشاء مجالس تحكيم مكونة من ممثل عن الزوج وممثل عن الزوجة ورئيس محايد لمحاولة اصلاح ذات البين بين الزوجين المتنازعين .

كما قرر القانون العراقى سنة ١٩٥٩ اشتراط اذن القاضى لعقد الزواج الثانى وأعطاه حق الرفض اذا خيف عدم العدل بين الزوجتين .

كما صدرت تشريعات حديثة فى كل من مصر وسوريا وتونس والمغرب والكويت يجعل الوصية « للأقربين » واجبة فى بعض الصور .

٤ - وينبغى أن نشير أخيرا الى أن اتجاه نقل الواجبات الاخلاقية لتصبح واجبات قانونية لا يصح تركه بلا قيود ، حتى لا يؤدي الاكثار من هذا « النقل » الى مخالفة الاصل فى التفرقة بين النوعين مخالفة جذرية ...

ينبغي فى رأينا - تقنين هذا النقل على المستوى الدستورى بوضع ضوابط وحدود واضحة لا يخرج عنها المشرع الوضعى حين يرى نقل قاعدة أخلاقية الى نطاق الالتزام القانونى وأن تكون هذه الضوابط والحدود على المستوى الدستورى أى لها قوة الدستور بحيث تصبح القوانين التى تصدر خلافا لها غير دستورية

ومن أمثلة هذه الضوابط أن يتحاشى بقدر الامكان أسلوب الاجبار بطريق فرض عقوبة جزائية ، وأن يستعاض عن ذلك بأساليب أخرى كالتعويض المدنى والضرائب الاضافية والاعفاء من ضرائب معينة والتشجيع بطريق المكافآت والمنح وزيادة الاجرة وغير ذلك من وسائل الزجر والتشجيع

ومن أمثلة هذه الضوابط كذلك مراعاة الدوام والتأقيت فاذا كان « النقل » قد تم لضرورة وقتية فيجب أن يزول بزوالها ويعود الواجب أخلاقيا دينيا صرفا كما كان من قبل

ومن أمثلة هذه الضوابط أيضا ضرورة الموازنة بين أسلوب « النقل » وغيره من الاساليب ، كما أثير فى مسألتى الطلاق وتعدد الزوجات أن توعية الرجل بالشروط الدينية فى هاتين المسألتين قد تغنى عن نقل الاشراف الى القاضى

ومن أمثلة هذه الضوابط كذلك مراعاة عدم استغراق جميع حالات المسألة . فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثلا واجب على الافراد وعلى الدولة كذلك ، وقيام المحتسب بواجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس سوى اقامة مؤسسة حكومية لمباشرة الواجب الذى على عاتق الحكومة ، ولا يعفى ذلك الافراد من واجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بصورة فردية ، وكذلك قيام أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى بواجب الشورى والنصيحة للحاكم لا يعفى الافراد من واجبهم فى هذا الصدد وهكذا .

هـ - وفى مجال تقنين العلاقة بين القانون والاخلاق فى الشريعة الإسلامية نجد صورا أخرى قريبة من صورة نقل القاعدة الاخلاقية الى المجال القانونى ، ونضرب مثلا لذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وبالذات تغيير المنكر باليد اتباعا لقوله صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » فاذا رئى تقنين ذلك خوفا من اساءة استخدام هذا الواجب ، نجد أن عدة اعتبارات تفرض نفسها كضوابط لهذا الامر:

منها تحديد الخط الفاصل بين ممارسة هذا الواجب وبين التدخل فى حياة الآخرين الخاصة وحرّياتهم الشخصية ...

ومن هنا تحديد الشروط اللازم توافرها فى الفعل كى يعتبر منكرا يجب تغييره ...

ومن هنا تحديد المدى الذى يقف عنده من يغير المنكر فاذا تعداه أصبح تجاوزا خاضعا للمسائلة ...

ومن هذه الضوابط وأمثالها يصبح من يغير المنكر باليد مسئولا اذا خالف هذه الشروط والحدود والضوابط ، شأنه فى ذلك شأن من يدعى أنه ارتكب فعلا فى حالة دفاع شرعى ، فان ذلك لا يعفيه من العقاب اذا كان الفعل الذى ارتكبه غير متناسب مع الفعل الذى يدعى درءه ، أو لاحقا لوقوعه أى بعد تمامه بحيث لم تعد المسألة تتعلق بدرء فعل وانما بالعقاب عليه وغير ذلك من الحالات .

جمال الدين عطية

إبـدات

الأسس الفلسفية للمذهب المادى عرض ونقض

د . جعفر شيخ ادريس *

مقدمة

فى العالم الاسلامى اليوم دعوة الى التأسى بالغرب لا فى تقدمه العلمى أو الصناعى فحسب ولكن فى مناهجه الفكرية وأساليب حياته أيضا . وأصحاب هذه الدعوة لا يريدوننا بالطبع أن نقلد الغرب فى مسيحيته أو يهوديته أو خرافاته اليونانية وانما يريدون لنا أن نأخذ عنه ما يعتبرونه سبب تقدمه العلمى وتفوقه . ولكن ما كل من يدعو هذه الدعوة بقادر على أن يقدم لنا فكرة متكاملة متناسقة عما يعتبره المنهج الفكرى أو المذهب الحياتى الذى أدى الى التفوق الغربى والذى يريد لنا أن نأخذ عنهم . ولذلك فان الكثيرين منهم يكتفون بترديد بعض الشعارات . فالغرب تفوق بزعمهم لأخذه بمبدأ فصل الدين عن الدولة ، أو لاطلاقه الحرية للإنسان يفكر ويعبر ويسلك كيف شاء ، أو لاتباعه المنهج التحليلى ، أو لقدرته على التجربة أو لتركيزه على الواقع المشاهد ، بينما نحن لا نزال نعانى من عقابيل المنهج التكاملى ، والعجز عن التجريد ، والاستغراق فى الغيبيات ، وتقييد الفكر والتعبير والسلوك بقيود الدين والخلق والاعراف ... الخ .

* استاذ الفلسفة الاسلامية جامعة الرياض .

وأما حين يحاولون تقديم فكرة متكاملة فانهم انما يدعون الى الاخذ بالمذهب المادى فى صورة من صورته المتعددة .

فهل يصلح هذا المذهب بديلا عن الدين الاسلامى ؟ وهل يفى بحاجات البشر وهل يحقق لهم السعادة التى ينشدون ؟

لكى نجيب على هذه الاسئلة ينبغى أن نعرف أولا وبشئ من التفصيل ما هى العقائد الاساسية التى يقوم عليها هذا المذهب ثم ننظر فيها لنتساءل أهى حقائق تدركها الحواس أم هى نتائج تستخلصها العقول ؟ أهى متناسقة فيما بينها ؟ أهى موافقة لحقائق العلم ومناهجه ؟ أهى كافية للتدليل على بطلان الدين ؟

أسس المذهب المادى :

فيما يلى نحاول أن نعدد العقائد الاساسية التى يدين بها الماديون ولكن ينبغى أن نذكر أنه اذا كان بعضهم يؤمن بكل هذه العقائد فما كلهم يفعل ذلك ، فالبعض منهم يؤمن ببعضها وينكر أو يتوقف فى الايمان بسائرها .

والعقائد هى :

أولا : لا موجود الا المادة .

ثانيا : المادة أزلية لم تخلق ولا تبنى .

ثالثا : كل ما فى الوجود من أشياء تكونت بمحض المصادفة من حركات هذه المادة الأزلية .

رابعا : واذن فلا اله ولا ملائكة ولا جن واذن فالاديان كلها باطلة

خامسا : واذن فلا بعث ولا نشور ولا حساب ولا جزاء .

سادسا : طبيعة كل شئ وخصائصه انما هى نتيجة تركيب معين لذرات هذه المادة .

سابعا : كل ما نسميه عقلا أو نفسا أو روحا أو فكرا انما هو شكل من أشكال المادة .

ثامنا : تشكيلات المادة وحركاتها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتخلف ، وبها يمكن أن نفسر كل الظواهر الطبيعية ، والحالات النفسية ، والحوادث التاريخية ، من غير حاجة الى الايمان بقوة وراء الكون تحفظه وتسيره .

تاسعا : المادية مذهب علمي وليس مجرد ايديولوجية كسائر
الايديولوجيات والفلسفات والاديان .

عاشرا : الانسان سيد نفسه ومالك مصيره فهو وحده المسئول عن
أن يشرع لنفسه في السياسة والاقتصاد والاجتماع وسائر نواحي حياته .
وهذا هو المقصود بعبارة Humanism « الانسية » .

مناقشة هذه الأسس :

الأساس الأول :

عبارة (لا موجود الا المادة) التي تكاد أن تكون المبدأ المشترك بين
كل الماديين - ما الدليل عليها ؟

أ - أهى نتيجة بحث علمي استقرائي للكون أثبت أنه لا يوجد فيه
الا ما هو مادي ؟

كلا فان شخصا يلتزم بالمنهج العلمي لا يمكن أن يدعى هذه الدعوى
العريضة فما أحد يستطيع أن يستغرق ببحثه وتنتيشه الكون كله ليصل
الى مثل هذه النتيجة .

ب - قد يقول المادي أن ما ذكرتموه (فى الفقرة السابقة) حجج
ولكن الذى أعنيه أنا بهذه العبارة هو أننى وغيرى من العلماء والماديين
فتشنا بقدر طاقتنا ووسعنا فلم نجد فى الكون شيئا غير مادي . ولكن
اذا كان هذا ما يعتقده المادي فكان ينبغى أن يكون دقيقا فيعدل العبارة
لتصير (نحن لا نعرف موجودا غير مادي) أما أن يستنتج من عدم علمه
بوجود غير المادة أنه غير موجود فهو استنتاج باطل ، وقديما قال علماؤنا
« عدم العلم ليس علما بالعدم » .

ج - وأما اذا عدل عبارته كما اقترحنا لتصير « نحن لا نعرف موجودا
غير مادي » فانه يهدم الاساس الذى تقوم عليه المادية اذ أن العبارة
الجديدة لا تنفى وجود أشياء غير مادية بل تترك الباب مفتوحا للبحث
عنها وفيها .

د - قد يقول المادي أن من الأسباب القوية لايماني بالعبارة في شكلها
الاصلي أن الذين يؤمنون بموجودات غير مادية لم يفعلوا فى التدليل
العقلي أو العلمى على وجودها وأنا لا أستطيع أن أومن بشيء لا دليل لي
على وجوده من عقل أو حواس . ونقول له اذا كان من تعرفه من المؤمنين
فى بيتك مؤمنين بغيب لا يملكون وسائل اثباته العقلية أو العلمية فما
كل المؤمنين بالغيب كذلك ، وما كل الاديان تستوى فى ذلك ، فنحن
ندين بدين يقيم الادلة العقلية القاطعة على صدق مبادئه الاساسية .

ثم أن هنالك مسألة في غاية الأهمية فالذى يقول عن شيء ما أنه موجود أو غير موجود أو أنه لا موجود غيره ينبغي أن يكون لديه تصور معين له بحيث نستطيع أن نتثبت بالبحث الحسى أو العقلى من صحة دعواه . الماديون يقولون أنه لا موجود الا المادة ولكن ما هي هذه المادة التى لا موجود غيرها ؟ لقد ظل الماديون كما سنرى يتراجعون القهقري فى تصورهم أو تعريفهم للمادة . فكلما قالوا أنها كذا وكذا ثبت أن ما وصفوه ليس بالموجود الوحيد . قالوا أولا كما يقول عوامهم اليوم أن المادى هو الذى تدركه الحواس وما لا تدركه فهو غير مادى وبالتالي غير موجود وأرادوا بذلك أن يقولوا ان الله تعالى وملائكته لا يدركون بهذه الصفة فهم غير موجودين ولكن تصورهم هذا لا ينفى وجود الله تعالى فحسب بل ينفى معه وجود الفكر والعقل والمشاعر الخ وهى أشياء يدركها كل منا ويدرك أنها ليست مادية بهذا المعنى .

لقد حاول الماديون السابقون أن يجدوا مبررات تخرجهم من هذا المأزق فحاولوا أن يقولوا أن الفكر صورة من صور المادة ، ولكن هذا أيضا لا يجدى لانه اذا كان الفكر وهو شيء غير محسوس صورة من صور المادة ، واذن فالمادة يمكن أن تكون غير محسوسة . وقال آخرون أن الفكر أثر من آثارها وليس صورة من صورها ولكن هذا أيضا لا يجدى لانه يعنى أن فى الوجود أشياء غير مادية ولن يغير من الحقيقة شيئا كونها أثرا من آثار المادة . المهم أن فى الوجود أشياء غير مادية وهذا متناقض مع الأساس الأول للمذهب المادى الذى يقول بأنه لا موجود الا المادة .

ولكن العلم الحديث زاد من احراج الماديين . فالعلماء يتعاملون مع أشياء لا يصدق عليها وصف المادية بذلك المفهوم الذى يعتبر المادى هو الذى تدركه الحواس . ان الذرات وجزئياتها لا تدرك بالحواس وبعضها كما سنرى لا كتلة له . فهل نقول أن العلم يتعامل مع كائنات وهمية ؟ هذه نتيجة لا يرتضيها الماديون لان مذهبهم يعتمد على دعوى التوافق بينه وبين العلم . فكيف الخروج من هذا المأزق اذن . اقترح لينين تعريفا جديدا للمادة يواكب فى رأيه كل تطور علمى . المادى فى رأيه هو كل شيء يوجد وجودا موضوعيا أى أنه الشيء الذى لا يعتمد فى وجوده على عقلنا أو على وعينا به .

هذا التعريف اللينينى للمادة يخرج الماديين فعلا من مأزق مخالفة العلم ولكنه يوقعهم فى مأزق موافقة الدين . انهم كما رأينا يريدون أن يعرفوا المادة تعريفا تكون نتيجته أن الله تعالى ليس موجودا ولذلك قالوا أولا أن المادى هو المحسوس وبما أن الله غير محسوس فهو غير موجود . ولكن هذا التعريف أخرج - كما رأينا - من دائرة الموجودات أشياء يتعامل معها العلم . ثم جاء تعريف لينين ليدخل هذه الاشياء العلمية

ولكنه أدخل معها - من غير أن يشعر - أشياء دينية • كيف ؟ ان الله تعالى لا يعتمد في وجوده على وعينا به • هذه من البدائنه الدينية ، فالله هو خالق الانسان وخالق وعيه وكان الله تعالى ولم يكن انسان • ويبقى وكل من عليها فان ، فاذن وجوده لا يعتمد على شيء سواء فضلا عن أن يعتمد على وعينا به • فتعريف لينين للمادى يدخل فيه وجود الله تعالى • لعل السبب في أن لينين لم يلتفت الى المأزق الذى وقع فيه وهو اعتقاده بأن كل من لا ينتمى الى المذهب المادى فهو مثالى والمثالى هو الشخص الذى يعتقد بأن الوجود الحقيقى للانسان انما هو وجود عقلى وأن وجوده الموضوعى الخارجى تابع لهذا الذهنى ومعتمد عليه • ولكن هذا ان كان مذهبا لبعض شذاذ الفلاسفة فهو ليس المذهب السائد عند جماهير المؤمنين • فالمؤمن بالله تعالى ليس مثاليا بهذا المعنى بل هو واقعى يؤمن بأن الاشياء لا تعتمد كلها فى وجودها على كونها مدركة لعقل من العقول •

الأساس الثانى

أزلية المادة

ان تطور - أو بالأحرى تقهقر - فكرة أزلية المادة من أطرف ما يقرأ الانسان فى دحض الادعاء بأن العلم التجريبي يسند قضية الالحاد اذ الواقع عكس ذلك تماما فتطور هذا العلم يؤازر قضية الايمان ويضعف بل يقوض أهم الأسس التى يقوم عليها الالحاد وهو الزعم بأن المادة أزلية لا بداية لها ، أبدية لا فناء لها • ولكن ما هى هذه المادة الأزلية ؟ ظل الماديون طوال القرون فى أمر مختلف بالنسبة لأزلية المادة •

فقد ظنوها بادية الامر هذه النجوم والكواكب الضخمة التى يشاهدون ، والتى يخيل لمخلوق ضعيف معدود الايام كالانسان أنها أزلية ، لانها فيما يظن بقيت على حالها التى عرفها آباؤه وأجداده ، وكل البشر قبله فما المانع اذن من أن كانت على هذه الحال منذ الازل ؟ وما المانع من أن تظل هكذا الى الابد ؟ واذا كانت أزلية فانها لا تحتاج الى خالق وهذا ما عناه الفلاسفة القدماء من أمثال أرسطو حين قالوا بقدم العالم • واذا كان الفلاسفة قد قالوا بقدم هذه الاجرام السماوية فان آخرين - منهم البابليون الذين جادلهم سيدنا ابراهيم - قد قالوا بألوهيتها وعبدوها •

وقد كان المفكرون المتدينون فيما مضى يجهدون أنفسهم فى استخراج الأدلة العقلية على بطلان هذه الفكرة من ذلك قول الغزالي فى تهافت الفلاسفة (تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م ، ص ١١٢) :

« ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل الا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل على أنها لا تفسد » . الاعتراض عليه من وجوه :

الأول - أن شكل هذا الدليل أن يقال ان كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ، لكن التالي محال - وهذا قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل - وهذه النتيجة غير لازمة ، لان المقدم غير صحيح . . . ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء الا بالذبول فالذبول هو أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله .

الثاني - أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد الا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ أما التفاته الى الارصاد فمحال ، لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب ، والشمس التي يقال أنها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه (*) ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ، فلعلها في الذبول والى الآن قد نقصت مقدار جبال فأكثر والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك لان تقديره في علم « المناظر » لا يعرف الا بالتقريب .

وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً . فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا نظير للحس فدل أن دليله في غاية الفساد .

وهذا الذي ذكره الغزالي احتمالاً قد أثبتته العلم الآن يقيناً ، فمن المسلم به الآن أن الاشعاع الصادر عن الشمس من كتلتها وان كان القدر الذي ينقصه ضئيل جداً « تحويل ١ ٪ من كتلة الشمس من الهايدروجين الى الهيليوم يمدّها بطاقة تكفي لبقائها مضيئة لمدة ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ عاماً » (دائرة المعارف البريطانية طبعة ١٩٦٣) .

واذا كانت كل هذه الاجرام الكبيرة من شمس وقمر وأرض وسائر النجوم والكواكب ليست أزلية بل ان لها تاريخاً - ولها بالضرورة نهاية فما هو الأزلي اذن ؟

أهو العناصر التي تتكون منها هذه الاجسام من ذهب وحديد وهايدروجين وهيليوم . . . ألخ ؟ ربما كان هذا هو المظنون بادىء الامر ولفظة عنصر

* الذي يقوله العلماء الآن : ان كتلة الشمس قدر كتلة الارض (٣٣٣٠٠٠ مرة) وان قطرها قدر قطر الارض (١٠٩) مرات .

تشير الى هذا المعنى . ولكن العلم في تطوره اكتشف أن هذه العناصر
هى بدورها مركبة من جزئيات وأن الجزئيات مركبة من ذرات .

فهل الأزلى هو هذه الذرات ؟ هكذا ظن العلماء الى مابعد زمان نيوتن
بسنين ، فالذرة كانت تسمى بالجزء الذى لا يتجزأ وكان المظنون أنها جسم
صغير مستدير مصمت لا فجوات فيه فلا أجزاء له .

ولكن العلم أبطل هذا الظن أيضا فقد تبين أن الذرة نفسها مركبة
من أجزاء أخرى عرفنا منها أولا الالكترون والنيوترون والبروتون ثم تبين
أن ما تحت الذرة من أجزاء أكثر من هذا بكثير فقد وصل تعدادها حتى
الآن الى ما بعد المائة بقليل .

قد يقول قائل واذن فقد وصلنا أخيرا الى المادة الازلية ، الى الجزء الذى
لا يتجزأ أنه هذه الاجزاء التى تكون الذرة .

والرد على هذا من ناحيتين :

أولاهما : أنه قول بغير علم اذ ليس فى أجزاء الذرة ما يستدل به
على أزليتها بل ان بعض العلماء يعتقد أنها هى الاخرى مركبة وهم
يبحثون عن مكوناتها .

ثانيا : اذا كان الشئ أزليا لا بداية له فهو بالضرورة مستغن عن
غيره . أعنى أنه لا يعتمد فى وجوده ولا استمرار وجوده على غيره .
واذا كان الشئ قائما بنفسه مستغنيا فى وجوده عن غيره فانه لا يفنى
ولا يتغير ولا يتبدل .
لماذا ؟

لكى نجيب على هذا السؤال يحسن أن نسأل سؤالا آخر هو متى
يفنى الشئ وينتهى من الوجود ؟

خذ مثلا عود ثقاب وأشعله . انه يستمر مشتعلا لمدة ثوان ثم ينتهى .
فلماذا انتهى ؟ انتهى اما لان العود الذى كان يمدد بالوقود قد احترق
كله واما لان الاكسيجين قد انتهى واما لان أحدا نفخه نفخا شديدا فأبعد
الشعلة عن العود واما ... واما ...

ملخص القول أن الشعلة انقضت حين تخلف شرط من شروط
وجودها ، فالشعلة لا تستمر متقدة الا اذا وجدت وقودا فالوقود اذن
شرط ضرورى لوجودها ولا تستمر الا اذا وجدت الاكسيجين فهو اذن
شرط ضرورى لوجودها وهكذا .

نعود الى سؤالنا : متى يفنى الشئ ؟

والجواب الآن واضح أنه يفنى اذا تخلف شرط من شروط وجوده .

ولكن هذا يعنى أن الشيء الذى يفنى هو بالضرورة شيء يعتمد فى وجوده على غيره فهو اذن غير مستغن بنفسه . ولكننا قلنا ان الشيء الأزلى من الضرورى أن يكون مستغنيا بنفسه واذن فكل شيء جاز عليه الفناء استحالت عليه الأزلية . واذن فاذا أردنا أن نختبر شيئا ما لنعرف ما اذا كان أزليا أم لا ، فما علينا الا أن نتساءل أهو شيء يمكن أن يفنى وينقضى . فاذا كان الجواب نعم فالنتيجة أنه غير أزلى .

والآن هل نعرف مادة معينة يصدق عليها القول بأنها لا تفنى ؟

لقد رأينا أن المادة فى شكل أجسام كبيرة وفى شكل عناصر وفى شكل جزيئات وذرات قابلة للفناء بل انها لتفنى فعلا واستدللنا بذلك على أنها لا يمكن أن تكون أزلية .

ولكن ماذا نقول عن أجزاء الذرة ؟

ان العلم كما قلنا لم يثبت بعد أن لها مكونات ولكنه أثبت ما هو بالنسبة لموضوعنا أهم من ذلك . لقد أثبت أن هذه الأجزاء قابلة لان تتحول الى طاقة وأن الطاقة نفسها قابلة لان تتحول الى مادة . ولكن قابلية التحول هذه تعنى أن بقاءها فى هيئتها المعينة كان معتمدا على ظروف خارجة عن ذاتها فلما زالت تلك الظروف زالت تلك الهيئة واذن فهى ليست معتمدة فى وجودها على نفسها واذن فقد استحال أن تكون أزلية .

واذن فالمادة فى كل شكل من أشكالها المعينة قابلة للفناء فهى اذن
حادثة .

واذن فالمادة تستحدث وتنفى . . .

ولكن هذه النتيجة تخالف تلك الكلمة التى حفظها الطلاب منذ المرحلة الثانوية وصورت لهم على أنها الدعامة التى يقوم عليها البناء العلمى كله ، بل على أنها هى نفسها حقيقة علمية لا شك فيها ، أعنى قولهم المادة لا تستحدث ولا تفنى .

ان كثيرا من الاساتذة يرددون هذه العبارة تقليدا وعن حسن نية ولا يعرفون أنها اذا صحت تهدم الاساس الذى يقوم عليه الدين كله وتعتبر أكبر نصر للفكر المادى . والطلاب بدورهم يحفظون العبارة ويرددونها ولا يفكرون فى نتائجها الخطيرة .

ما معنى هذه العبارة ؟

اذا كانت المادة لا تستحدث فمعنى ذلك أنه لم يحدثها - لم يخلقها - أحد . أى أن الله لم يخلقها . ولكن هذا يتناقض مع ايماننا بأن « الله خالق كل شيء » واذا كانت لا تفنى فمعنى ذلك أن أحدا لا يستطيع

«افناءها وهذا يعنى أن الله تعالى لا يقدر على افنائها . فكيف نوفق بين هذا وبين ايماننا بأن الله على كل شيء قدير وأنه لا يعجزه شيء ؟

المسألة اذن واضحة فاما أن تكون هذه العبارة المشهورة صحيحة فيكون الدين باطلا واما أن يكون الدين صحيحا فتكون هي باطلة ولا يمكن الجمع بين الايمان بصوابها وبصواب القول بأن للكون خالقا .

ولكن الذى لا شك فيه أن العبارة غير صحيحة وأن العلم لا يحتاج اليها وأنها ليست من نتائجه ولا قواعده وانما هي عقيدة فلسفية يونانية تزيت بزى العلم وجازت على كثير من الناس واليك بيان هذا كله :

١ - أما أن العبارة غير صحيحة فهو أمر قد فرغنا منه من قبل حيث أثبتنا أن المادة في كل شكل من أشكالها المعينة التى يمكن أن تشير اليها - ليست أزلية بل هي قابلة للتحلل أو التحول الى مواد أو طاقات أخرى . وكل مايتحلل أو يتحول فليس بأزلى غير حادث بل هو بالضرورة حادث . واذن فالمادة المعينة حادثة فانية .

لقد كررت عبارة المعينة لأميز بين المادة التى نشاهدها أو نعرف آثارها وننتعامل معها فى حياتنا اليومية أو فى مجالاتنا العلمية والمادة الفلسفية الذهنية التى لا وجود واقعي لها . وكثيرا ما يخلط طلاب العلوم بل وكبار العلماء بين المادتين فيتحدثون عن المادة الذهنية الفلسفية فى الوقت الذى يريدون الحديث عن المادة الواقعية .

اذا قلت لانسان له المام بعلم الكيمياء أو الفيزياء أن المادة تفنى وضربت له مثلا على ذلك بموته هو مثلا أجابك على الفور اننى لم أفن وانما تحولت الى مواد أخرى ، فاذا قلت له ولكن هذه المواد الاخرى أيضا تفنى قال محتجبا ولكنها هي بدورها تتحول الى مواد أخرى . فاذا استمررت قائلا وهذه بدورها تفنى وما تتحول اليه يفنى ظل مصرا على رأيه بأن هنالك وراء كل هذا مادة لا تفنى ، فاذا قلت له وما هي ؟ لم يستطع أن يجيبك لانه فى الحقيقة لا يتحدث عن مادة واقعية وانما يتحدث عن مادة ذهنية فلسفية ، ولكى يتضح لك هذا أضرب لك مثالين فقط :

أولا : هب أنه مات لامرأة طفلها العزيز فهل يعزيها أن تقول لها أن ابنك لم ينته ولم يفن وانما تحول الى مادة أخرى ؟ بالطبع لا . لماذا ؟ لان الذى فقدته وأسيت على فقدته هو مادة فى صورة معينة وخصائص معينة ومما لا شك فيه أن هذه المادة اذا افترضنا جدلا أن الانسان مادة فحسب قد فنى وانتهت . وما يقال عن الانسان يقال عن كل مادة معينة أخرى فكل مادة فى شكل معين لها خصائص تعرف بها فاذا تحللت أو تحولت زالت هذه الخصائص فزالت بزوالها تلك المادة التى كنا نعرفها ؟ واذن فكل مادة ذات خصائص وصفات معروفة فهي قابلة كما تدلنا التجارب

العلمية على التحلل أو التحول . فما هي المادة الازلية اذن ؟ انها المادة التي لا خصائص ولا صفات لها ولكن هذه مادة موجودة في الازهان ولا وجود لها في الاعيان ونحن في حياتنا اليومية والعلمية انما نتعامل مع مادة عينية لا مادة ذهنية .

ولكى يصير الامر أكثر وضوحا فهب أنه لا وجود للمادة الا في ثلاثة أشكال فقط هي ١ م ، ٢ م ، ٣ م ، وأن كل واحد من هذه قابل لان يتحول الى الآخر فاذا انتهى ١ م صار ٢ م أو ٣ م وإذا انتهى ٢ م صار ١ م الخ فما هي المادة الازلية ؟ انها ليست ١ م وليست ٢ م لان ٢ م قابل لان يصير ١ م وليست ٣ م . وبما أن كل واحد منها قابل للتحول والفناء فكل واحد منها مستحدث .

وإذا افترضنا أن فناء كل واحد منها انما يعنى تحوله الى أحد الاشكال الاخرى فكل مانستطيع أن نقوله أنه لن يزال في الوجود ١ م أو ٢ م أو ٣ م وأن هذه الثلاثة لا تفنى كلها جميعا . ولكن هذا نفسه يعنى وبالضرورة أنها تعتمد في وجودها على غيرها لان تحولها من شكل الى آخر يدل على أنها ليست مستغنية بنفسها بل معتمدة على غيرها .

٢ - اذا أحرقت رطلا من الورق ثم وزنت رماده فوجدته أوقيتين فقط فأين تكون ذهبت العشر أوقيت ؟ ان الرجل الذي لامعرفة له بالكيمياء أو الفيزياء قد يظن أن كمية المادة الموجودة في العالم نقصت بمقدار عشر أوقيت . ولكن آلاف التجارب التي نجريها تثبت أن هذا الظن غير صحيح لاننا اذا جمعنا كل المواد التي تحلل اليها الورق المحترق ووزناها في نفس المكان الذي وزنا فيه الورق كان الوزن رطلا كاملا ، واذا حللنا تلك المواد الى أخرى واستطعنا أن نجمعها ونزنها في نفس المكان كان وزنها أيضا رطلا كاملا . وهذا هو الذي دعا العلماء الى افتراض أن كمية المادة الموجودة في العالم ثابتة .

وعبارة « المادة لا تستحدث ولا تفنى » المقصود منها أن تعبر عن هذا المبدأ ولكنها كما ترى لا تقتصر على تقريره وانما تقول أكثر منه بكثير . وهذه الزيادة التي تقررها العبارة لا يحتاج اليها العلم وهي التي تخالف الدين . فهي لا تقتصر على القول بأن كمية المادة ثابتة ولكنها تقول أن هذا الثابت هو مادة أزلية لم تخلق ولا تفنى والفرق بين الاثنين كبير كما أن من الواضح أن أولاهما لا تستلزم الثانية .

يقول الاستاذ أنتوني كونتيون Antony Quinton ناقدا هذه العبارة « الحقيقة أن مبدأ ثبات كمية المادة لا يتضمن القول بمذهب ذرى متكامل لأشياء أزلية . ان حسابا جاريا بالمصرف قد يبقى كما هو لا يتغير اذا كانت كل المسحوبات تعوض حالا بايداعات ، وحجم الماء بالصهرج قد

يظل كما هو اذا كان الماء المصبوب فيه من جانب مساويا للماء الخارج عنه من الجانب الآخر . وقد أوضحت هذا بعض التأملات الكونية الحديثة فنظرية الخلق المستمر تقول أنه بالرغم من أن الطاقة تفتنى بالفعل في عمليات التحولات الذرية تحت درجات الحرارة الهائلة فإن هذا النقص يعوض بخلق طاقة جديدة في مكان آخر » (١) .

الأساس الثالث :

(١) هذا الاساس مبنى على مفهوم للمادة مضى عليه الزمن وهى كونها مركبة فى النهاية من ذرات .

(٢) لقد أثبتنا أن المادة يستحيل أن تكون أزلية فى أية صورة معينة من صورها .

(٣) هذه النظرية هى مجرد افتراض وتخمين لا يسنده علم ولا برهان فكيف يبنى عليها الانسان تصوره للكون وفلسفة حياته ؟ ان كثيرا من الماديين يتبجحون بالعلمية ويتطاولون على المؤمنين مطالبين اياهم باقامة الدليل على وجود الخالق زاعمين أن الذى يمنعهم من الايمان به هو عدم هذا البرهان ، ولكنهم ينسون أن فلسفتهم المادية كلها قائمة على افتراضات هى مجرد خيالات وتخمينات لا دليل على صدقها بل كل الدلائل تشير الى بطلانها .

(٤) ولنحاول أن نساير الماديين فى افتراضاتهم الخاطئة فنتصور معهم كيف تكونت هذه الاشياء التى نراها ؟ كانت هنالك ذرات سابحة فى الفضاء - ذرات أزلية لم يخلقها اله ولم يحركها محرك . ذرة فيها هائمة على وجهها لا تسير الى غاية مقصودة ولكنها فى هيامها هذا تلتقى بذرة أخرى ومن هذا اللقاء تتكون جزئيات Molecules ومن الجزئيات تتكون عناصر وهكذا الى أن نصل الى طور هذه الكائنات التى نشاهدها الآن ...

من الاعتراضات المعروفة على هذا الرأى أن تكوين كائن كالانسان من تلك الذرات بالمصادفة أبعد احتمالا من قرد يخبط على آلة كاتبة فيخرج لنا بالمصادفة معلقة امرئ القيس مثلا .

ومن الاعتراضات أيضا أن المصادفة وحدها ولا سيما فى مثل هذه الحال - لا تجدى ، بل لابد من أن يكون وراءها تصميم . هب أن لديك عددا كبيرا من اللبن بدأت ترمى به على غير هدى فتكونت منه بالمصادفة حجرة . فالحجرة هنا جاءت من اجتماع اللبن بالمصادفة ولو كان الذى

1) The nature of things, Routledge & Keyan Paul, London, p. 82

نلقى به بيضا مثلا لما تكونت منه حجرة ، وهكذا الحال مع تلك الذرات فان تكوين الكائنات منها بالمصادفة يقتضى أنها كانت مصممة بحيث اذا اجتمعت بهذه الطريقة تكون منها ذهب واما اجتمعت بتلك الطريقة يتكون منها ماء وهكذا واذن فالمصادفة وحدها لا تحل الاشكال لانها لا تغنى عن التصميم .

واذا كانت هذه النتيجة لازمة لكل من يقول بتكوين الكائنات من ذرات فانها ألزم ما تكون للذى يقول كما يقول بعض الماديين أن خصائص الكائنات ان هي الا خصائص مكوناتها الأولية بلا زيادة ولا نقصان .

الأساس الرابع :

ما قلناه في نقض الأسس الثلاثة السابقة يكفي لنقض هذا الاساس الرابع وذلك أنه اذا ثبت أن المادة ليست أزلية أو ثبت بالبرهان العقلي القاطع - وهو ثابت - أن للكون خالقا واحدا متصفا بالصفات الواردة في القرآن الكريم ، وثبت صدق دعوى الانبياء في تكليم هذا الخالق لهم ووحية الرسالات اليهم ، وجاء في هذه الرسالات الخبر عنه تعالى بوجود موجودات ذات طبائع غير التي نعرفها في عالمنا المشهود هذا ، فلا مجال لنا الا الايمان بوجودها .

وهنا مسألة ينبغي التنبيه اليها فمن المقطوع به أن الله تعالى ليس موجودا ماديا لانه تعالى « ليس كمثله شيء » ولكن عدم المماثلة هذه من خصائصه سبحانه وتعالى وحده ، وكل ما غداه فهو يماثل غيره في شيء وان خالفه في أشياء . ولم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة عبارة أن الملائكة أو الجن مخلوقات غير مادية . فكل ما نعرفه عن ذواتها ، أن الملائكة مخلوقة من نور والشياطين من نار كما أن الانسان من طين فاذا أجرينا الفاظ النور والنار على ظواهرها ، فهي في عرف العلم الحديث أشياء مادية . وليس بكثير على الاله الذي خلق من الطين والماء المهين انسانا يسمع ويبصر ويريد ويعقل ، أن يخلق من النور ملائكة أو من النار جنا فكونها ليست كالمخلوقات التي نشاهدها وكونها لا تدرك في صورها الاصلية بحواسنا العادية ، كل هذا لا ينتج عنه بالضرورة أن العنصر الذى تتكون منه شيء مخالف تماما للمادة التي تتكون منها المخلوقات التي ألّفناها واذن فحتى لو كانت الملائكة وكان الجن مخلوقات مادية فانها مخلوقات غير مرئية ولا تناقض في هذا فقد مضى الوقت الذى كان يقال فيه أن المادى هو الذى تدركه الحواس ادراكا مباشرا .

الأساس الخامس :

إن المذهب المادى باختلاف صورته ليس مذهبا أصليا أدى اليه علم أو أثبتته نظر وانما هو مجرد رد فعل ضد الدين ، وتعريفات كثير من

الفلاسفة الماديين ومفاهيمهم المقصود الأول منها هو اسقاط الدين من الحساب وبيان أنه لا محل له في مجال العلم . ومما يظهر بهذا . . حماسهم الشديد في انكار البعث وهو انكار لا تستلزمه - فيما أرى - حتى فلسفتهم المادية نفسها .

وذلك أن هذه الفلسفة لها نظرية في الخلق الأول ، والبعث إنما هو خلق ثان . فلماذا يكون الأول ممكناً والثاني محالاً ؟ إذا كان الإنسان قد خلق بزعمهم من تلك الذرات مصادفة فما الذي يمنع أن يخلق مرة ثانية مصادفة ؟ لو كان الماديون أصلاء في تفكيرهم لقادهم منطقهم إلى هذه النتيجة ولقالوا إن البعث ليس محالاً وليس أبعد احتمالاً من الخلق الأول ولكننا لا ندري أكائن هو أم لا .

الأساس السادس :

طبيعة كل شيء وخصائصه ان هي الا المادة المكونة له

أ - هذا القول يفترض أن المادة مكونة من ذرات أزلية لا تتجزأ وهو مفهوم قديم . فالعلم الحديث كما قلنا لا يعرف مادة بهذه الصفة ولا يضع حداً فاصلاً بين المادة والطاقة .

ب - ان « العمارة » مكونة من حجارة ولكن لا يمكن ارجاع خصائص « العمارة » كلها إلى الحجارة المكونة لها فتتنظيم هذه الحجارة بطريقة معينة يعطي العمارة خصائص لا نجدها في مجموعة حجارتها . كذلك الاشياء لو افترضناها كلها مكونة من ذرات لا تتجزأ فهي ليست مجرد أكوام - مختلفة الاحجام - من الذرات . ولكنها ذرات مختلفة التنظيم والتكوين وهذا التنظيم لا تقل أهميته في اعطاء الشيء خواصه عن أهمية المادة التي يتكون منها .

ج - وبالإضافة إلى التنظيم فهناك العلاقات الناشئة بين الاشياء المكونة وهي بحكم كونها علاقات بين أشياء فلا يمكن أن توجد في الشيء الواحد . وأظهر مثال لذلك هو مثال الساعة ، فخصائص الساعة لا يمكن ردها كلها إلى خصائص الاجزاء المكونة لها . وما يقال عن الساعة يقال عن سائر « الماكينات » وعن الاحياء من باب أولى .

نخلص من هذا كله إلى أن الشيء المكون يكتسب صفات جديدة حين ينضم إلى غيره ، واذن فخصائص الكل المكون لا يمكن ارجاعها كلها إلى مجموعة خصائص الاشياء المكونة له في حالة انفرادها .

الأساس السابع :

كل مانسميه عقلا أو نفسا أو روحا أو فكرا انما هو شكل من أشكال المادة

إذا كان المقصود بهذا أن العقل والنفس والروح والفكر أشياء مادية محسوسة أو معلومة القدر والعدد فهو بالطبع غير صحيح .

وإذا كان المقصود أن هذه الظواهر متصلة بأشياء مادية كالكائنات الحية فهو بالطبع صحيح ولكنه لا يخدم للماديين قضية . وإذا كان المقصود أن هذه الأشياء كلها لا توجد الا متصلة بهذه الكائنات المادية بالطريقة التي نعتها فهو قول بغير علم .

ثم ماذا يعنى أن نقول أن العقل مثلا شكل من أشكال المادة مادامت المادة نفسها لم تعد « مادية » بالطريقة الغليظة التي كان يتصورها غلاة الماديين ؟

الأساس الثامن :

تشكيلات المادة وحركاتها خاضعة كلها لقوانين طبيعية لا تختلف ، وبها يمكن أن نفسر كل الظواهر الطبيعية ، والحالات النفسية ، والحوادث التاريخية ، من غير حاجة الى افتراض قوة وراء الكون تحفظه وتسيره .

١ - لقد أثبتنا من قبل أن الايمان بالخالق أمر تستلزمه طبيعة المادة نفسها اذ ما دامت المادة حادثة ويستحيل أن تكون أزلية كما أثبتنا فلا بد لها من خالق أزلي غير حادث .

٢ - وإذا ثبت وجود هذا الخالق فان ما يسمى بالقوانين الطبيعية التي تحكم سير الكون انما هو عادة هذا الخالق أو سنته في تصرفه شئون خلقه .

٣ - وإذا كانت القوانين انما هن سنن الله تعالى فان اطرادها انما يدل على أن الله تعالى لا يغير من عاداته هذه ، وتخلفها أحيانا اما أن يدل على أن السنة التي عرفناها ليست هي السنة المهيمنة بل فوقها سنن تحكمها ، واما أن يدل على أن أحد شروط تلك السنة قد تختلف وكل هذا يجعل الباب مفتوحا لان تحدث الحوادث بغير الطريقة التي عهدناها والتي - لذلك - نتوقعها ونستغرب غيرها . ولكن حدوث مثل هذه « الحوارق » انما هو خرق للعادة التي عرفناها ولا دليل فيه على أن الكون يسير بلا انتظام ولا اتساق .

الأساس التاسع :

المادية مذهب علمي :

من الحيل المعروفة على مدى التاريخ أن المدافعين عن المذاهب الباطلة والافعال الفاسدة والسلع الضارة لا يسمون أشياءهم بمسمياتها بل يلبسونها زورا أزياء زاهية جذابة . ولما كان العلم الطبيعي سلعة رائجة في زماننا فان كل صاحب مذهب باطل يحاول أن يلتجئ اليه ويلوذ بحماه ولكن هيهات . فالمادية كما قدمنا مذهب تقوم قاعدته الأولى على مجرد الدعوى التي لا يسندها دليل بل التي يبطلها الدليل ، فأين العلم من هذا ؟ والمادية كما أوضحنا مذهب يسير العلم في خط مضاد له ، فالعلم هو الذي ما فتئ يبطل تعريفاتهم للمادة حتى ما يستطيعون أن يقولوا ما هي هذه المادة التي يريدون لها الاستغناء عن الخالق الذي جاءت بالدعوة الى الايمان به رسل الله تعالى ، والعلم هو الذي هدم دعواهم بأزلية الاجرام السماوية ثم بأزلية الجزء الذي لا يتجزأ ، والعلم هو الذي اقترب من المنهج الديني حين اتخذ الاثر دليلا على طبيعة المؤثر ، ولم يشترط رؤية الاخير رؤية مباشرة . والعلم هو الذي يتجه الآن لتفسير ظواهر طبيعية وقوى بشرية لا تقع تحت نطاق ما عرف من قوانين الطبيعة الحسية .

الأساس العاشر :

الانسان سيد نفسه ومالك مصيره فهو وحده المسئول عن أن يشرع لنفسه في السياسة والاقتصاد والاجتماع وسائر نواحي حياته :

هذا كلام لا يصح اطلاقه حتى على افتراض أن الانسان لا خالق له فكيف وقد ثبت أن له خالقا ؟

وهو لا يصح على ذلك الافتراض لان الواقع الذي يحسه كل فرد منا أنه رغم قوى الانسان العقلية الفائقة ورغم اطراد تقدمه العلمي واتساع فهمه للكون الذي يعيش فيه فانه ما زال محكوما في الجزء الاكبر من حياته بعوامل خارجة عن ذاته . فلا أحد منا كان مختارا في أن يجيء الى هذا الكون ، ولا أحد منا يدري متى يفارقه ، ونحن نجىء اليه بتكوين طبيعي لم نصنعه ولا قدرة لنا على تغييره ، وهذا التكوين الطبيعي يفرض علينا نظاما معيناً للحياة فلا بد من أكل وشرب ونوم ويقظة وعمل النج . ونحن لا نجىء الى الكون مكتفين ذاتيا بل ان متطلبات حياتنا خارجة عن ذواتنا وليست بخاضعة لقوانا وارادتنا .

تلك بدائة ما ينكرها عاقل فما ينبغى له اذن أن يقول أنه سيد نفسه ومالك مصيره .

ثم ان تجربة الانسان الذى افترض أنه سيد نفسه وذهب يضع لنفسه مناهج حياته ويخطط مسار سلوكه تجربة مؤسفة باعتراف أصحابها الذين ذاقوا ويلاتها . أفلا يكفى هذا دليلا على بطلان الافتراض الذى قامت عليه ؟

المادية مذهب الحادى فماذا يقدم الاتحاد للانسان ؟ انه يقول له انك جئت من لا شيء ، وان كنت جئت من شيء فقد جئت مصادفة ، فليس لوجودك غاية ، ولا لك فى الحياة مهمة ، وانك صائر الى لا شيء ، فما بعد الموت من حياة .

والإتحاد بهذه العقائد السلبية يزيح عن قدمى الانسان الارضية التى تقوم عليها حياته كلها .

فالانسان بطبعه مخلوق ذو غاية وهدف لا يكاد يعمل عملا لا يعرف الغرض منه والغاية من ورائه ، والاتحاد يقول له ولكن الواقع أن حياتك فى مجملها لا هدف لها .

والانسان مفطور على حب الخير وكراهية الشر وعلى جزاء الاحسان بالاحسان ، ولكن الاتحاد يقول له أن مصير المحسنين والمسيئين فى النهاية واحد ، فيخلق فى نفسه صراعا بين نزوعه الطبيعى نحو فعل الخيرات وعبث هذا الفعل الذى يقتضيه استواء مصير المحسنين والمسيئين .

والانسان بطبعه مخلوق ضعيف لا تكاد حياته تسلم من داء مؤلم أو عدو مؤذ أو عيش ضنك أو فراق صديق عزيز أو قريب حميم وهو فى حالات ضعفه هذه كلها بحاجة الى ملجأ يلوّد به ويعتمد عليه وينشد عنده العزاء والسلوان . ولكن الاتحاد يقول له : الواقع أنك تقف وحدك لا خالق لك تعتمد عليه وتصدق الملجأ اليه .

وحين يسحب الاتحاد من تحت أقدام الانسان هذه الارضية فانه يجعل حياته تعيسة ويمزق ذاته شر ممزق ، فلا غرو أن يحاول الهروب من نفسه بالمسكرات والمخدرات والملهيات المزعجات ، ولا غرو أن يهرب من بنى جنسه فيعيش وحده ذرة تائهة بين ذرات ، ولا غرو أن تتفاقم لهذا كله مشاكله وأدواؤه النفسية .

ان الارتباط بين فلسفة العبث التى يقتضيها الاتحاد وبين مشاكل الانسان المعاصر التى أشرنا الى طرف منها أصبح من المسلمات عند المفكرين الغربيين .

خاتمة :

وبعد . . فاذا كانت تلك هى الأسس التى تقوم عليها الفلسفة المادية وكانت هذه هى نتائجها على معتنقيها فما هو المسوغ لاستجلابها لنا والدعوة اليها بيننا ؟ ان انسانا عاقلا يعرف طبيعة تلك الأسس وآثارها لا يمكن أن يقدم على عمل كهذا ، ولكن المشكلة أنه ما كل الناس يعقلون وما كل العقلاء يعلمون ، فاللهم عقلا هاديا وعالما نافعا .

تدريس الدين بالصوت والصورة

د . احمد نجيب *

أهداف تدريس الدين :

لتدريس الدين أثره العظيم في بناء الاجيال الجديدة القادرة المؤمنة التي تعمل لدنياها وآخرتها ، على بصيرة وهدى ونور . فتكون نماذج بشرية تدهش الدنيا كما كان الاعلام الأول منارات مضيئة على مر العصور .

ويمكن أن نوجز أهداف تدريس الدين فيما يلي :

- ١ - أن يغرس في نفوس التلاميذ الايمان بالله تعالى ، وملائكته وكتبه ، ورسله واليوم الآخر .
- ٢ - أن يصلهم بالقرآن الكريم وصلا يحببهم فيه ، ويسر عليهم حفظه ، وتلاوته .
- ٣ - أن يصلهم بالسنة النبوية الشريفة وصلا ينتهي بها الى أنها الاصل الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم ، وأنها التطبيق العملي لأحكام الدين وتوجيهاته .
- ٤ - أن يعرفهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ومجموعة من الانبياء والمرسلين ، والصحابة وأعلام المسلمين ، لتكون سيرهؤلاء نماذج مثالية للحياة الانسانية الرفيعة .

* الموجه الاول بالمركز القومي للبحوث التربوية ج ٢٠٠٤ م مدرس مادة (كتب الاطفال) بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وقد نال بهذا البحث الجائزة الاولى في المسابقة الفنية التي أقامتها دار البحوث العلمية بالكويت .

٥ - أن يعرفهم بمجموعة من صور العبادات الملائمة لهم ، وأن يدرّبهم على أدائها ، وأن يحبّهم فيها ، وفي ممارستها .

٦ - أن يعرفهم بالآداب والقيم الإسلامية الأصيلة ، لتكون أساسا لسلوكهم أفرادا وجماعات . . . ولتحقق التوازن الضروري بين روحانية الدين ومادية العصر ، بحيث لا تغطي هذه المادية على فكر الاجيال الجديدة . . . وبحيث لا تغطي على فكرنا العربي الاسلامي الاصيل القيم المستوردة من الشرق أو الغرب ، وانما نعرف كيف نأخذ من الخارج أفضل ما فيه ، مع الاحتفاظ بأصالتنا وقيمنا .

٧ - أن يفهموا أن الدين فيه من الاحكام والتشريعات والتعاليم السماوية ما يصلح لكل زمان ومكان . . . وأن يعرفوا أن حل مشكلات العصر انما يكمن في اتباع مبادئ الدين الحنيف .

٨ - أن تصحح لهم صور الحياة التي تقوم على البدع ، لتنقية التعاليم الدينية من الشوائب والمفاهيم الخاطئة .

٩ - أن يربوا تربية دينية تؤدي الى اعتزازهم بدينهم ووطنهم وتراثهم المجيد .

مجالات تدريس الدين :

في ضوء هذه الاهداف العامة لتدريس الدين ، يمكن أن نوجز مجالات تدريسه فيما يلي :

١ - القرآن الكريم : وما يشتمل عليه من تلاوة وفهم وحفظ ، وحب لكتاب الله ، وارتباط به ، وإدراك لقيمته كنعمة كبرى أهداها الله للناس الذين يعيشون على سطح هذه الارض .

٢ - العقائد : وما تضمنه من ايمان بالله الواحد الخالق القادر وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وقواعد الاسلام الخمس .

٣ - العبادات : وما تتضمنه من وضوء وصلاة وصيام وزكاة وحج . . . وأحكامها وآدابها ، وما الى ذلك .

٤ - السير والقصص : وما تدور حوله من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام ، والصحابة والصالحين وأعلام الاسلام ، والقصص المختارة التي تحقق أهداف تدريس الدين .

٥ - التهذيب : وما يرتبط به من قيم خلقية ونماذج سلوكية وآداب وفضائل تدور حول أحداث الحياة وصورها ، وما ينبغي أن يلتزمه الفرد عمليا في حياته حيال أسرته ووطنه وأصدقائه والناس جميعا .

وهذه المجالات الرئيسية الخمسة يستقى منها ، ويختار من موضوعاتها ما يناسب الاطفال والتلاميذ فى كل عمر من الاعمار .

الوسائل المتاحة لتدريس الدين بالصوت والصورة :

لا شك أن فعالية التدريس ترتبط بالوسائل والاساليب والامكانيات المتاحة ، ومدى النجاح فى استعمالها والافادة منها لتحقيق الاهداف المنشودة فى مختلف المجالات . . .

والاتجاهات التربوية والتعليمية الحديثة تسعى الى الافادة من المستحدثات العلمية والتكنولوجية لتحقيق تعليم أفضل . .

ومن أهم المستحدثات العلمية التى يمكن الافادة منها فى هذا الشأن تلك التى تدور حول استعمال الصوت والصورة ، اللذين يمكن أن يجدا سبيلهما خلال الوسائل الآتية :

أ - وسائل تعتمد على الصوت وحده :

- ١ - الاذاعة .
- ٢ - الاسطوانات .
- ٣ - المسجلات - شرائط التسجيل .

ب - وسائل تعتمد على الصورة وحدها :

- ١ - الكتب المصورة .
- ٢ - اللوحات والرسوم المختلفة .
- ٣ - الفانوس السحري .
- ٤ - الشرائح .
- ٥ - الرسوم المتحركة الصامتة .
- ٦ - الافلام الصامتة .

ج - وسائل تعتمد على الصوت والصورة معا :

- ١ - التليفزيون .
- ٢ - أفلام السينما الناطقة ، الروائية والتسجيلية .
- ٣ - أفلام الرسوم المتحركة الناطقة .
- ٤ - الشرائح المصحوبة بالصوت .
- ٥ - الفانوس السحري المصحوب بالصوت .
- ٦ - برامج الاذاعة المصحوبة بكتيبات مصورة .
- ٧ - الكتب المصورة المصحوبة باسطوانات .

- ٨ - شرائط التسجيل المصحوبة بكتب مصورة .
- ٩ - المسرحيات البشرية .
- ١٠ - مسرحيات العرائس .
- ١١ - برامج التليفزيون المصحوبة بكتب مصورة .

انعكاس خصائص هذه الوسائل على تدريس موضوعات الدين المختلفة

لكل مقام مقال .. عبارة تصدق هنا كما تصدق في مجالات أخرى عديدة .. ولكل وسيلة من الوسائل السابقة خصائصها .. ولكل موضوع من موضوعات الدين طبيعته التي تجعل بعض الوسائل أقرب إليه وأنسب من بعضها الآخر ..

« فالصلاة » وما فيها من وقوف وركوع وسجود وما الى ذلك تناسبها الوسائل التي تعتمد على الصورة أولا .. على حين أن « الأذان » تكون الحاجة الأولى فيه الى الصوت ..

وهكذا نجد أن هناك جانبين رئيسيين تجب مراعاتهما في هذا المجال :

١ - الاعتبارات المتعلقة بخصائص كل وسيلة وامكانياتها .. أو ما يمكن أن نسميها : « الاعتبارات الفنية التكنيكية » .

٢ - الاعتبارات التعليمية المتعلقة بخصائص كل موضوع من موضوعات الدين وظروفه والهدف من تدريسها في إطار النواحي التربوية والسيكولوجية ، التي تعتبر القاعدة الأساسية لكل العمليات التعليمية .. وهذه يمكن أن نسميها : « الاعتبارات التعليمية والتربوية السيكلوجية » .

الاعتبارات التي يجب مراعاتها في تدريس الدين بالصوت والصورة :

١ - الاعتبارات الفنية التكنيكية :

من الضروري أن يتم التعرف الدقيق على خصائص كل وسيلة ، لان هذا يمثل القاعدة الأساسية لحسن الافادة من هذه الوسيلة .

ولا يتسع مجال هذا البحث للحديث عن خصائص كل وسيلة من الوسائل العشرين التي سبقت الإشارة إليها ، ولكننا نكتفي بأن نضرب مثلين يوضحان أهمية هذا العمل :

أ - بالنسبة للإذاعة :

الذى لا يعرفه أن هناك اسطوانات جاهزة « للمؤثرات الصوتية يمكن أن تستعمل فى اخراج البرامج الاذاعية فتضفى عليها واقعية وحيوية واقناعا .. الذى لا يعرف هذا - وبالتالى لا يستعملها - سيفقد برامجه الاذاعية كثيرا من القيمة والتأثير .

ب - بالنسبة للكتب المطبوعة :

إذا كانت (كليشيهات) الكتاب مصورة بالبانكروماتيك ، لطبع بالحبر التريكرومى فان اعداد ثلاثة (كليشيهات) فقط يكفى لطبع صور الكتاب بسبعة أو ثمانية ألوان - أو أكثر - لأن ألوان الحبر التريكرومى الثلاثة الرئيسية : الاحمر - الاصفر - الازرق ، يمكن أن تكون ألوانا أخرى مركبة عديدة مثل :

الاخضر = أصفر + أزرق . البرتقالى = أحمر + أصفر .
البنفسجى = أحمر + أزرق . الاسود = أحمر + أزرق + أصفر .
الخ . . .

وكل لون من هذه الألوان الاساسية والمركبة يمكن أن يطبع بدرجات مختلفة تجعله يبدو كلون جديد .

ومعرفة خصائص كل وسيلة ضرورى للأسباب الآتية :

أ - التعرف على الطريقة الصحيحة لاستعمال الوسيلة والافادة مما بها من امكانيات وخصائص ايجابية .

ب - حسن اختيار الوسيلة المناسبة لكل موضوع من موضوعات الدين حسب ظروف الموضوع وامكانيات الوسيلة .

ج - التعرف على مستلزمات استعمال الوسيلة ، مثل :

طريقة كتابة النص الاذاعى أو التليفزيونى أو المسرحى - طريقة صناعة العرائس وتحريكها واخراج مسرحياتها - وما الى ذلك .

د - الوصول فى النهاية - كثرة لحسن استخدام الوسيلة - الى تحقيق الاثر المطلوب فى نفوس النشء .. وذلك عن طريق الوصول بهم - من خلال الانتاج الفنى المقدم لهم بالصوت أو الصورة - الى حالة من « التعاطف الدرامى » بينهم وبين الافكار والقيم والاتجاهات والمبادئ الدينية المقدمة لهم ، بحيث تستقر فى نفوسهم الانطباعات الطيبة المؤثرة التى تدعم العقيدة وتعمق الايمان .

وفى مجال الاعتبارات الفنية يجب أن نفرق بين :

أ - المعلومات اللازمة (للفنيين) الذين سيتولون اعداد الانتاج
اللازم ليخدم تدريس الدين .. مثل البرامج الاذاعية والتليفزيونية
والافلام والشرائح والكتب المصورة .. الخ .

ومن البديهي أن هؤلاء الفنيين يجب أن يكونوا على درجة كافية من
العلم والخبرة والتعمق في مجال الوسيلة التي سيعملون فيها ..

ب - المعلومات اللازمة (للمعلمين والمعلمات والمربين) الذين
سيستخدمون هذه الوسائل . وهنا تكفى الاحاطة بالاساليب الاساسية
اللازمة لاستعمال الوسيلة ، مثل تشغيل وادارة آلة العرض السينمائي -
أو طريقة استعمال المسجل وجهاز الفانوس السحري .. وما الى ذلك .

٢ - الاعتبارات التعليمية والتربوية السيكولوجية :

من ذلك :

أ - طبيعة تدريس الدين ، وأهدافه ، وخصائص موضوعاته المختلفة
ب - طريقة تدريس كل موضوع من موضوعات الدين ، والوسائل
المناسبة التي يمكن أن تخدم هذا الموضوع .

ج - خصائص الاطفال والناشئة في مختلف مراحل النمو
واهتماماتهم ، وما يناسبهم من الافكار ، ومدى قدرتهم على تركيز الانتباه،
والافادة من ميلهم الى التقليد والاستهواء والمشاركة الوجدانية والاعجاب
بالبطولة .. وما الى ذلك .

د - اللغة التي تناسبهم سواء آكانت لغة مسموعة « في الوسائل
السمعية » .. أم مكتوبة « في الوسائل المقروءة » ..

هـ - أهداف المرحلة التعليمية التي يكون فيها الاطفال والتلاميذ ..

و - موضوعات المواد الدراسية الاخرى التي يدرسها التلميذ ، للربط
بينها وبين موضوعات الدين المختلفة كلما أمكن ذلك .



وتحقيقا لجملة هذه الاعتبارات الفنية التقنية ، والتعليمية التربوية
السيكولوجية يجب أن يكون العمل في اعداد الانتاج اللازم ليخدم تدريس
الدين بالصوت والصورة عملا جماعيا لمجموعة متكاملة تجمع بين الخبراء
في النواحي الفنية التقنية .. والخبراء في النواحي التعليمية التربوية
السيكولوجية .

كيف تصل وسائل الصوت والصورة الى تحقيق أهداف تدريس الدين

من خلال قناتين رئيسيتين :

أ - الاسلوب غير المباشر : عن طريق القصص والتمثيلات والافلام والبرامج الاذاعية والتليفزيونية وما الى ذلك مما يدور حول قصص القرآن الكريم والانبياء والصالحين ، ويقدم التراث العربى والبطولات الاسلامية وأمجاد السلف الصالح وغير هذا مما ينمى فى نفوس النشء الاعتزاز بالدين ، ويعمق الايمان واليقين ، ويدفع الى العمل البناء لتشبيد صرح المستقبل الزاهر المجيد .

والاسلوب غير المباشر يصل الى النفوس عن طريق ما يتركه فيها من انطباعات ، وما يساعد على تكوينه من عواطف ، وما يرسخه من قيم من خلال عمليات التعاطف الدرامى والمشاركة الوجدانية ، والتقليد والاستهواء والاعجاب بالبطولة .. وما الى ذلك .

ب - الاسلوب المباشر : الذى يقدم العبادات ، ويوضح أحكامها وشعائرها وأركانها .. ويعين على حسن تلاوة القرآن الكريم بطريقة صحيحة ..

وهذا الاسلوب المباشر يصل الى تحقيق أهدافه عن طريق ما يقدمه من نماذج واضحة صحيحة لأسلوب التلاوة ، أو لطرق ممارسة العبادات المختلفة ..

والقناتان تتعاونان وتتكاملان ..

فالأسلوب غير المباشر يدعم « ما وقر فى القلب » ..

والاسلوب المباشر يرسخ ما « صدقه العمل » ..

من النظرية الى التطبيق

لكى تتحول هذه الأسس والاتجاهات النظرية الى واقع تطبيقي مثمر يودى الى تحقيق أهداف هذا العمل التربوى الرائع الذى يمثل أسلوبا من أحدث الأساليب وأكثرها فعالية فى تدريس الدين ، يمكن أن تعد خطة شاملة تصل بهذه الأسس والاتجاهات من عالم النظرية الى دنيا التطبيق كالاتي :

أولا - التخطيط للتنفيذ :

يشمل هذا اجراء الدراسات المبدئية التى تتناول ما يأتى :

١ - حصر موضوعات الدين المختلفة التى تدخل فى عمليات تدريسه

لمختلف الصفوف والمراحل الدراسية ، بحيث تغطي مجالات تدريس الدين التي سبقت الإشارة إليها .

٢ - تحديد الوسائل السمعية والمرئية المتاحة ، والتي يمكن استعمالها لتدريس الدين بالصوت - أو الصورة - أو بالصوت والصورة معا . . . وقد سبقت الإشارة الى أنواع هذه الوسائل . .

والمقصود بالوسائل المتاحة هنا الوسائل الموجودة التي تتوافر لها الاجهزة الضرورية والفنيون اللازمون . . أو الوسائل الجديدة التي يمكن الحصول على أجهزتها وتدريب الفنيين اللازمين لتشغيلها واستعمالها .

٣ - المواءمة بين البندين السابقين . . أى بين موضوعات الدين المطلوبة من ناحية . . والوسائل السمعية والمرئية المتاحة من ناحية أخرى . .

ويدخل في هذا اختيار الوسيلة المناسبة لكل موضوع من الموضوعات وقد سبقت الإشارة الى أن بعض الوسائل تكون أنسب لبعض الموضوعات حسب طبيعة الموضوع . . وخصائص الوسيلة .

٤ - وضع الأولويات وترتيبها حسب أهمية الموضوعات ، وتوافر وسائل التنفيذ .

٥ - وضع قائمة مفصلة بالموضوعات المطلوبة - والوسائل السمعية والمرئية المختارة لكل موضوع - واحتياجات التنفيذ وتكاليفه فنيا وماديا - والمدة اللازمة لتنفيذ كل موضوع . .

٦ - تحديد الزمن والتكاليف اللازمة لتغطية جميع الموضوعات المطلوبة . . وهذا يحدد حجم الخطة الشاملة . . وقد تكون خطة خمسية مثلا . . اذا كانت ستنفذ على مدى خمس سنوات . . وقد تكون أقصر من هذا أو أطول حسب حجم العمل ودرجة توافر امكانيات التنفيذ . وفى ضوء هذا يوضع برنامج زمنى للتنفيذ فى شرائح سنوية متتالية يكمل بعضها بعضا .

ثانيا - التنفيذ :

وتشمل عمليات التنفيذ ما يلى :

١ - اعداد الانتاج اللازم . وقد يكون هذا الانتاج برامج اذاعية أو تليفزيونية أو مصورات أو مسجلات أو شرائح أو كتباً أو أفلاماً سينمائية . . الخ .

ويشترك فى اعداد هذا الانتاج :

أ - خبراء في الدين .

ب - خبراء في أدب الأطفال وثقافة الأطفال .

ج - خبراء في مجال الوسيلة المستعملة (اذاعة - تليفزيون - سينما - كتب - طباعة الخ . .)

٢ - تحديد وسائل استعمال هذا الانتاج الذي تم اعداده ، وكيفية الافادة منه بأحسن صورة ممكنة ، ويدخل في هذا على سبيل المثال :

أ - تدبير وتوفير أجهزة العرض ، اذا كانت الوسيلة تحتاج الى مثل هذه الاجهزة . مثل أجهزة الاذاعة ، أو التليفزيون ، أو السينما ، أو الفانوس السحري ، أو المسجلات . . وما الى ذلك .

ب - تدبير الفنيين الذين يستطيعون استعمال هذه الاجهزة .

ج - تيسير حصول المدارس أو أماكن تجمعات الأطفال - كالنوادي على الانتاج الذي تم اعداده (شرائط - أفلام - مصورات - شرائح - كتب . . . الخ) .

د - اخطار المدارس بمواعيد اذاعة هذا الانتاج ، اذا كان مقدما عن طريق البرامج العامة في الاذاعة أو التليفزيون مثلا . وترتيب طريقة افادة التلاميذ من هذا الانتاج المذاع بأفضل صورة ممكنة . ويمكن أن يتم هذا بوسائل مختلفة ، منها مثلا أن تطبع نشرات خاصة توزع على المدارس ، وتوضح فيها :

أسماء الموضوعات - موجز لما تدور حواله - مواعيد اذاعتها - دور المعلم أو المعلمة قبل وأثناء وبعد اذاعة الموضوع - دور التلاميذ قبل وأثناء وبعد اذاعة الموضوع . . الخ .

هـ - ربط جمهور النشء بهذا الانتاج الهادف بوسائل منها :

اقامة المعارض والمسابقات المختلفة ذات الجوائز المادية والادبية في الترتيل وحفظ القرآن الكريم ، والتمثيل الاسلامي ، واقامة الحفلات السينمائية والمسرحية ، والندوات ، وتيسير شراء الاسطوانات وشرائط التسجيل والمطبوعات التي تقدم الموضوعات الدينية . . الخ . وتسجيل هذه المسابقات والمسرحيات والحفلات بالصوت والصورة وعرضها في التليفزيون أو تقديمها في الاذاعة ، أو نشرها في الصحف والمجلات وما الى ذلك .

٣ - تنظيم عمليات التدريب اللازمة . . في المجالات الآتية :

أ - اعداد الانتاج اللازم : وهذا يشمل تدريباً فنياً عميقاً للمتخصصين في مجال الوسيلة . . مثل اعداد الانتاج الاذاعي - أو التليفزيوني - أو

السينمائي - أو الطباعي وما الى ذلك حسب نوع الوسيلة الصوتية أو المرئية .. بحيث يكونون على علم بأحدث التطورات العلمية الجديدة كل في مجال تخصصه .

ب - استعمال وتشغيل أجهزة العرض المختلفة مثل أجهزة العرض السينمائي أو عرض الشرائح ، وأجهزة التسجيل والفانوس السحري وما الى ذلك ..

وهذه يمكن أن يدرب عليها المدرسون والمدرسات .. أو الفنيون المتفرغون في المدارس اذا أمكن تدبير أعداد كافية منهم .

ج - طرق تنفيذ دروس الدين وتدریس موضوعاته المختلفة باستعمال وسائل الصوت والصورة لتحقيق أكبر فائدة ممكنة ..

وهذا التدريب ينفذ أساسا بطريقة عملية تطبيقية ، ويقتصر على المدرسين والمدرسات ، وربما يمتد الى النظار والناظرات ، على أن يحضره الموجهون المختصون كمراقبين ، ليكونوا على علم بأحدث التطورات والاتجاهات التي يدرب عليها المعلمون والمعلمات .

ثالثا - المتابعة :

من الأساسيات الضرورية أن تنظم عملية متابعة دقيقة ومستمرة للخطة التي تم الاتفاق على تنفيذها ..

وهذه المتابعة ضرورية لأسباب منها :

١ - التأكد من أن خطوات التنفيذ تسير وفق البرنامج الزمني المرسوم ، وفي المواعيد المحددة .

٢ - الاطمئنان الى أن عمليات التنفيذ واعداد الانتاج اللازم تتم بالمستوى الفني المناسب ، وبدرجة الجودة اللازمة .

٣ - التعرف على العقبات التي قد تعترض سبيل التنفيذ ، والعمل على تذليلها في الوقت المناسب .

٤ - تصحيح مسارات العمل اذا لزم الامر في ضوء التنفيذ الفعلي .. فأحيانا يصطدم التخطيط النظري الذي سبق اعداده بظروف الواقع مما يستدعي اجراء تعديلات لا تخل بجوهر الخطة ، وانما تعين على تحقيق أهدافها في اطار الظروف الواقعة أو الطارئة .

٥ - التأكد من أن الانتاج الذي تم اعداده تجرى الافادة منه بصورة كافية ومناسبة ، وأن الفائدة الحقيقية منه تصل الى الناشئة الذين أعد لهم الانتاج .. وأن أهداف تدریس الدين تتحقق فعلا من خلال استعمال هذا الانتاج السمعى والمرئى ..

٦ - اثابة المجيدين فى عمليات التنفيذ ، حفزا لهمهم وللآخرين على بذل الجهد لتحقيق أهداف الخطة ، ومحاسبة المقصرين .

رابعا - التقييم :

تهدف عمليات التقييم - أو التقويم - فى النهاية الى التعرف على القيمة الحقيقية لكل ما تم . . ومدى نجاحه فى تحقيق الاهداف المنشودة . . كما تهدف الى استخلاص الدروس المستفادة للاسترشاد بها فى الخطوات التالية . .

ويمكن أن تتم عمليات التقييم بطريقة مرحلية للشرائح السنوية فتقسم (الخطة الخمسية مثلا) الى شرائح سنوية ، وفى أواخر السنة الأولى يجرى تقييم ماتم فيها ، واستخلاص الدروس والملاحظات المستفادة للاستنارة بها عند وضع خطة السنة الثانية . . وفى أواخر الشريحة الثانية يجرى تقييم ما تم فيها ، والتعرف على الدروس المستفادة منها عند اعداد خطة الشريحة الثالثة فى صورتها النهائية . . وهكذا .

وبهذه الصورة تتحقق للتخطيط احدى خصائصه الرئيسية ، وهى أنه (عملية مستمرة) .



النتائج النهائية :

× × عند استكمال هذه الخطة الشاملة ينتظر أن تتوافر ألوان شتى من الانتاج الفنى المحكم الذى يستفيد من امكانيات الصوت والصورة ويغطي مجالات تدريس الدين بطريقة مثمرة فعالة ، تناسب النشء فى مختلف الاعمار وتدعم معتقداته وقيمه الخلقية والروحية ، فتؤدى الى تكوين الاجيال الجديدة التى تعيد للأمة الاسلامية أمجادها الزاهرة بقوة واقتدار وعلم وايمان . .

ومن ألوان هذا الانتاج الفنى المنتظر - على سبيل المثال لا الحصر مجموعات من :

× الكتب المصورة ، والمصورات ، والكتب المصحوبة باسطوانات
× البرامج الاذاعية والتليفزيونية ، وما قد يرتبط بها من كتب مصاحبة .

× الافلام السينمائية الروائية والتسجيلية ، وأفلام الكرتون .

× الشرائح وصور الفانوس السحري .

× المسرحيات البشرية ومسرحيات العرائس .

× الاسطوانات وشرائط التسجيل .

× الخ . . .

× × ثم تعد قوائم بهذا الانتاج المتاح . . والموضوعات التي يخدمها .

× × وتعد ارشادات مطبوعة لطريقة الافادة من مختلف ألوان
الانتاج المتاح في تدريس مختلف موضوعات الدين .

× × وفي ضوء كل هذا :

يعد (الكتاب المدرسي « المقرر لمادة « الدين » أو « التربية الدينية »
بحيث يكون محورا تدور حوله وتتكامل معه كل ألوان هذا الانتاج الفني
التي تم إعدادها . . ويكون الكتاب المقرر وسيلة تنسيق وربط وتنظيم
لطرق الافادة من ألوان هذا الانتاج . . ووسيلة تنظيم لنشاط التلاميذ
العملي وممارساتهم التطبيقية . . وبصفة خاصة في مجال العبادات
وترتيل القرآن الكريم وحفظه .

وهذا هو أحدث الاتجاهات العالمية في اعداد الكتب المدرسية .

نحو آفاق تربوية في عرض التاريخ الإسلامي على الشاشة الصغيرة

د. عماد الدين خليل *

(١)

ان التعامل مع تاريخنا الإسلامي ، من خلال الأطر الفنية عموما والعروض التليفزيونية على وجه الخصوص ، يحقق - اذا ما استكمل شروطه الأساسية - نتائج قيمة على المستوى التربوي فضلا عما يقدمه لجمهور المشاهدين من متعة نفسية وحسية واشباع لنزعاتهم الجمالية الصرفة التي تؤول بدورها الى مردود ايجابي فعال .

ان سلم القيم التربوية التي ينشدها العمل التليفزيوني الهادف سلم واسع المدى كثير الدرجات ، يمنح الاديب والفنان مقدارا واسعا من الحرية والعفوية في الاختيار والتركيز دونما أي قدر من التوتر والوعظية والمباشرة . ان بمقدوره أن يتحرك عبر هذا المدى الواسع لكي يقف عند هذه « القيمة » التربوية أو تلك ، حيثما وجد في وقفته تساوقا عفويا منغما مع هيكل عمله الفني ومعطياته وجزئياته ، حيثما رأى تناسبا وانسجاما في اللون والايقاع والتكوين بين ما يسعى الى تحقيقه وتعميقه وبين طبيعة نسيج ابداعه الفني : لحمة وسداه .

ونستطيع بقراءة ذكية لكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ، وبتتبع

* استاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الموصل . وقد نال بهذا البحث الجائزة الاولى في المسابقة الفنية التي اقامتها دار البحوث العلمية بالكويت

عميق لحركة الجماعات الاسلامية عبر تاريخها الطويل أن نتبين العديد من هذه القيم التي تصلح دونما تعسف لان تكون محاور لأعمال فنية تليفزيونية مبدعة تعتمد وقائع وأحداث تاريخنا المزدحم الكثيف .

هنالك السعى من أجل تحقيق النقاء الروحي ، وتأکید التوازن الفعال بين العقل والروح والجسد ، بين العلم والايمان .. وهناك العمل من أجل تنمية قيم البطولة وتعميق مواقف الرفض والثورة ، يقابلها العمل من أجل التحقق بالصفاء والانسجام والاحساس الغامر بالتعاون مع سنن الكون والعالم ونواميسهما وموجوداتهما .. وغير هذا وذاك الكثير من القيم التي يتوجب غرسها وتنميتها في كيان الفرد المسلم والجماعة المسلمة من أجل تعزيز شخصيتها وتأکید ذاتها الحضارية وتمكينها من الوقوف على قدميها لمجابهة صراع العقائد والافكار والدول والحضارات في عالم يضيع فيه ويفنى من لا يملك شخصية ولا ذاتا ..

هنالك - على سبيل المثال لا الحصر - ضرورات الالتزام الخلقى بمفهومه الواسع ... الاستعلاء على الدنس والمغريات .. تكوين النظرة الشمولية التي ترفض التجزئة والتقطيع .. التوحد بين المعتقد والممارسة ، أو النظرية والسلوك .. تنمية الحس الجمالي الخالي من الشوائب .. تغطية الفراغ الواسع الذي تمنحه الحضارة المعاصرة بترفيه منضبط .. تجاوز الرومانسية المريضة والذاتية المنغلقة من جهة ، ورفض القطيعة البكماء والجماعية الصماء من جهة أخرى .. ادانة الهروب والانزواء أو الذوبان والاندماج .. هناك التنمية العاطفية والوجدانية وفق طرائق سليمة .. امتصاص وتصعيد الطاقة الجنسية المكبوتة .. حل وتفكيك الخوف والاحساس بالنقص وفقدان الثقة .. وسائر العقد والازمات النفسية التي تجنح بالشخصية عن الحد الأدنى من السوية المطلوبة .. مجابهة القلق البشري المدمر ومنع اليقين .. مجابهة الاحساس العبثي الغاشم وطرح البديل الايماني في الغائية والجدوى .. وهناك - فوق هذا وذاك - تحقيق الاقتران الشرطي السليم بين الفن والقيم ، وطرح بدائل اسلامية مقنعة لمعطيات الفنون الوضعية في ميدان القيم التربوية : البراغمية ، الوجودية ، المثالية المادية ...

ولن ننسى بطبيعة الحال ضرورات المجابهة الابداعية لعمليات الهدم والتشويه والتدمير الصهيونية التي نستطيع أن نتلمس أبعادها في معطياتهم النظرية والتطبيقية على السواء .

انه سلم قيمى واسع الامتداد ، كثير الدرجات ، ما دام أن الاسلام جاء لى يغطي تجربة الحياة البشرية بأسرها في امتدادها الأفقى والعمودى على السواء ، وما دام أنه - أى الاسلام - كان وسيظل بمثابة موقف

متكامل ورؤية شاملة لدور الانسان فى العالم بكل ما تتضمنه هذه العبارة من معنى .

ومن ثم فان لنا أن نتصور المدى الواسع الذى يمكن أن يتحرك فيه الفنان وهو يعتمد فى مقابل هذا وقائع وأحداثا تاريخية هى بمثابة عينات مكثفة لهذه التجربة البشرية أو تلك ، ولهذا الموقف أو ذاك وصولا الى دلالاته التربوية الهادفة .

(٢)

ومنذ أن وصل التليفزيون بلادنا ، وانتشر فى عواصمنا وأقاليمنا وشاشته الصغيرة تشهد حشدا متزايدا من العروض الفنية التمثيلية أو المسرحية أو التشكيلية ، التى تعتمد وقائع وأحداثا تاريخية اسلامية وأحداثه وتجارب . . ولكن كم من هذه الاعمال حقق هدفا تربويا للملايين المشاهدين المتجمهرين حول هذا الجهاز عبر أوقات فراغهم ، يحيط بهم أبناءهم وبناتهم وأخوانهم وزوجاتهم ، الذين أصبح التلفاز بالنسبة اليهم بمثابة زائر يومية مؤثر لا يستطيعون مفارقتها وغيبابه ! كم من هذه الاعمال أنشأ قيما بنائية فى نفوس الاطفال والصبيان ، ونمى وعدل قيما أخرى فى نفوس الشباب ، وحاور ودارى قيما ثالثة فى نفوس الرجال والشيوخ والنساء ؟ أكثر من هذا : كم من هذه الاعمال لم يمارس خطيئة بهذا الاتجاه أو ذاك ، فيهدم قيما سهرت المؤسسات الأخرى كالعائلة والمدرسة والمسجد على خلقها وبنائها ، وينشئ قيما أخرى نقيضة تماما تؤول فى نهاية الامر الى عملية فوضى أخلاقية وتفكيك تربوى ودمار اجتماعى ؟ ولن نتكلم هنا - بطبيعة الحال - عن الاعمال الفنية التاريخية الترفيحية الصرفة التى تعالج المواقف بأسلوب سطحي مباشر ، فلا هى تبني ولا هى تهدم وتفكك ، وانما يجيء مفعولها موقوتا بالمدى الزمنى الذى تستغرقه ، فلا تخلف بعد عرضها أثرا .

وهكذا نجد أنفسنا بازاء مجموعة شروط تتوجب ملاحظتها والاخذ بها اذا ما أردنا أن نشهد عرضا مسرحيا أو تمثيليا مستمدا من دائرة التاريخ الاسلامى ومستهدفا تحقيق نتائج ومردودات ايجابية ، قد لا تكون المتعة الصرفة والاشباع الجمالى سوى جوانب محدودة منها فحسب

وأول هذه الشروط هو الالتزام : أن يمتلك الفنان - أولا - تصورا شاملا متكاملا صحيحا للكون والحياة والتاريخ والانسان ، من خلال الرؤية

الاسلامية المتفردة ، يوازيه انفتاح وجداني دائم وتوتر نفسي لا ينضب له معين ازاء الكون والحياة والتاريخ والانسان .. ومن بعد هذا يجيء الالتزام عفويا ، متساوقا ، منسابا .. علاقته بالابداع الفني لا تقوم مطلقا على القسر والتكلف والاكراه ، ولا تعترف أبدا بالمدرسية أو الوعظية أو المباشرة .

ان الالتزام بمفهومه الواسع هذا ، والذي يرفض التسطيح والارشاد والخطائية ، هو الذي يستطيع أن يتعامل مع وقائع التاريخ الاسلامي وأحداثه وتجاربه تعاملًا فنيا جماليا أصيلا ، فلا يقف عند حدود الواقع التاريخية يعرضها بتفاصيلها وجزئياتها ، كما نشهد في الكثير من الاعمال التليفزيونية ، الامر الذي يجعلها لا تعدو أن تكون « درسا » تاريخيا لا تتعمق اسقاطاته الضمائر والعقول والنفوس ، وانما يتجاوز - الفنان الاصيل - الواقعة الى ما وراءها من قيم ودلالات ورموز وارهاسات فيكتشفها بقدرته على التركيز ، ويشحنها بوجدانيته وتعبيريته ، ويجعلها تمنحنا بعفوية بالغة ، وبتأثير عميق في الوقت نفسه ، المزيد من القيم التربوية البنائية التي تسهم - بشكل غير مباشر - في تنمية حياتنا واغناء خبراتنا وتعزيز شخصيتنا الحضارية وتأصيلها .

وثمة حشد كبير من الفنانين الذين ينتمون لعدد من المذاهب الوضعية، وبخاصة المادية التاريخية ، يعتمدون مفهوم الالتزام الفني لتأكيد وتعزيز قناعاتهم الخاصة على حساب معطيات التاريخ الاسلامي نفسه ، ويخرجون على الناس بأعمال تليفزيونية ، تمثيلية أو مسرحية ، تحمل نفسا ماديا طبقيًا صرفا ، كانوا على استعداد - من أجل بعثه في أحداث تاريخنا - لان يغيروا حتى بدايات هذا التاريخ ويعيدوا صياغة مواده الأولية من أجل أن تعينهم على تكوين الصورة الفنية التي يلزمهم بها انتمائهم المذهبي .. رغم أنها تند بكلياتها وتفاصيلها عن روح هذا التاريخ وملاحه وبنيته وشخصيته المتميزة ، وملاحه المتفردة .

وهكذا يبدو أن الالتزام ، كما هو الحال بالنسبة لكثير من المواقف البشرية ، سلاح ذو حدين ، ولن يكون وقوفنا بوجه هذا السيل التحريفي المدمر الذي يغير معالم تاريخنا بدلا من أن يستعيدنا ويستوحيها ، والذي يدمر أسس تربيتنا بدلا من أن يبنينا وينميها ، لن يكون وقوفنا جادا فعلا الا بابداع مزيد من الاعمال الفنية الاسلامية الملتزمة من جهة ، وتأكيد وتعميق معطياتنا النقدية ، من خلال « نظرة اسلامية » في الجمالية والنقد ، من جهة أخرى .

وفي مقابل هذا الالتزام « المعكوس » نجد حشدا من الفنانين الذين لا ينتمون لأي فكر أو عقيدة ، يأنون الى ساحة التاريخ الاسلامي ، فيختارون بعض وقائعه ، ويعيدون صياغتها وتركيبها وعرضها فنيا من

زاوية رؤية شخصية مزاجية حيناً ، تجارية مرتزقة أكثر الاحيان ..
فاذا بأخطر وقائع هذا التاريخ تتحول في جوهرها الى قصص حب جارف
وغرام ملتهب يكون بمثابة السبب الاكبر والأهم وراء الاحداث والانجازات
التاريخية الكبيرة بما فيها المعطيات العقيدية الصرفة .. واذا بالعديد
من الشخصيات التاريخية التي تزفت - عبر كفاحها الطويل - عرقاً
غزيراً ودماً كثيراً ، وانتهى بها الامر - في بعض الاحيان - الى الاستشهاد ،
اذا بها لا « تتحرك » في كفاحها هذا الا من خلال عاطفة حب جارف وهيام
عنيف آسر بالمحبوب .. رغم أن العناصر « الدرامية » التي تعد احدى
المقومات الاساسية للعمل الفنى المبدع قد لا تقوم في أحيان كثيرة على
علاقات التقابل المأساوى بين الحبيب والمحبوب .. وما أكثر ما تتواجد
هذه العناصر في أنماط أخرى من التجارب التي يزخر بها تاريخنا بدءاً
من الصراع الذاتى ضد قوى التفكيك والتدمير للشخصية البشرية ، من
أحل تحقيق توحدها ونقاها وانسجامها ، وانتهاء بالسعى الدائب للتحقق
بالقرب من الله .. المحبوب الاكبر والاعظم .. مروراً بالممارسات الجهادية
على الجبهات الواسعة ضد الطواغيت التي تسعى الى سحق مطامع الانسان
والجماعة المسلمة .. هذا فضلاً عما تتضمنه الكثير من الوقائع التاريخية
من عناصر « المفاجأة » و « البطولة » و « المأساة » والاحتدام العاطفى أو
الوجدانى ، والتي يمكن للفنان أن يكتشفها عبر تجواله فى ساحات هذا
التاريخ فيصنع منها أعمالاً فنية ابداعية مؤثرة ..

فاذا ما غادرنا شرط الالتزام الذى يتوجب أن يكون حذراً - كما رأينا -
من منزلقى الوعظية والتحريفية ، وتفحصنا الشروط الاخرى لجعل الواقعة
التاريخية فى خدمة الفن وبالتالى فى خدمة القيم التربوية ، كان لابد أن
نشير الى ضرورة تجاوز التكرار الممل والوقوف الدائم عند مساحات
بالذات من تاريخنا الخصب ، الطويل ، رغم أن العناصر « الدرامية » فى
هذه المساحات قد لا تكون أكثر كثافة وتعبيرية عن مساحات ووقائع
أخرى لم تمتد اليها - حتى الآن - يد فنان ..

ان الاهمية الدينية الصرفة لبعض وقائع تاريخنا ومساحاته تحمل
ولا ريب أهميتها العقيدية والتاريخية ، ولكنها قد لا تطاوع ضرورات
الابداع الفنى ، وبالتالى فهى اما أن تفقد قدرتها التعبيرية وتأثيريتها
وتتحول الى عملية سرد تاريخى فحسب ، واما أن يجد الفنان نفسه
مضطراً لكسر بعض الحواجز التي تحتملها الاعتبارات الدينية نفسها ،
فيقع فى أخطاء ما كان سيقع فى اسارها لو أنه عرف كيف يختار الوقائع
والاحداث ..

ان على الادباء والفنانين اليوم أن يبحثوا عن مساحات جديدة فى
امداء تاريخنا المتدفق ، الثرى .. وانهم - يقيناً - واجدون هناك من

الوقائع والأولويات ما يمكن أن يصنعوا منه أعمالاً فنية عظيمة قد تحقق من القيم الجمالية والتربوية الأكثر والاعمق .

هنالك - أيضاً - ضرورة تحقيق قدر كبير من « التواصل » بين التاريخ والواقع ، أى بين الماضى والحاضر . . أن يسعى الفنان الى كسر الجدار الزمنى لتعصير الواقعة التاريخية ، أو لنقلنا - بالمقابل - الى قلب التاريخ لمعيشة وقائعه والتفاعل مع معطياتها . . ان تحقيق هذا التداخل الزمنى يمثل ضرورة فنية وموضوعية فى الوقت نفسه . . ضرورة فنية لانه يجعلنا نقف فى قلب الواقعة التاريخية التى تملك حينذاك ، ومن خلال التكنيك الفنى المتمكن ، قدرتها الكبيرة على التعبير والتأثير . . وضرورة موضوعية لانه سيخرج الفعل التاريخى من سكونيته وأسره الزمنى ومتحفيته وتسطحه ، ويعيد اليه الحياة كفعل دائم التدفق والتمخض . . فعل يتحرك باستمرار لكى يصب فى بحر وجودنا الراهن فيغنيه ويحفزه ويجعله أكثر اصالة بتلقيه الدم الحار من رحم تاريخه هو ، وماضيه هو ، فلا يغدو هجيناً . .

لقد تعامل كتاب الغرب وفنانوه الجادون مع تاريخهم ، وبمجرد أن تلقى نظرة متمعنة على نتائجهم التمثيلية والمسرحية فى هذا المجال ، فأننا سنجدهم يتجاوزون - فى كثير من الاحيان - الوقوف السالب أمام الواقعة التاريخية . . الوقوف الذى يسجل حركة التاريخ فى جانب ما من جوانبه تسجيلاً فوتوغرافياً ، فلا هو يضيف شيئاً جديداً ، ولا هو يسعى الى إعادة تركيب الواقعة بما يجعلها أكثر تأثيرية من مجرد عرضها المتحفى الصرف . . لقد تجاوزوا هذا الموقف لانهم لا يريدون أن يقدموا لنا عروضاً « تعليمية » عن تاريخهم ، فلتلك العروض رجالها ومجالاتها المدرسية المعروفة ، ولكنهم يسعون الى تحقيق قدر من التوافق بين رؤية الفنان البعيدة وأمانة العالم والتزامه . . بين الذات والموضوع . . بين ما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون . . انهم يتجاوزون عملية وصف الاحداث وصفاً عرضياً ، لكى يتوغلوا باتجاه العمق لاستجاشة كل القيم النفسية والتربوية التى يمكن أن يحدثنا عنها الفعل التاريخي وهو يتمخض فى صيرورته الدائمة عن مزيد من القيم والمؤثرات والتشكيلات التى تهم الانسان المعاصر وتلامس واقعه وأحلامه وأمانيه .

اننا نقرأ على سبيل المثال : « بكت » لجان آنوى و « الارض كروية » و « ليالى الغضب » لسلاكرو و « أنطونيوس و كليوباترا » لشكسبير و « العادلون » و « كاليغولا » لكامى و « هنرى الرابع » لبيرندلو و « الذباب » لسارتر و « تاج على ميتة » او « مالاتستا » لمونترلان . . فنجد أنفسنا أمام أنماط « حركية » من التعامل مع الواقعة التاريخية تتمثل فيها الشروط التى يتوجب على الفنان المسلم ، الذى يسعى الى

اعتماد التاريخ الاسلامى فى بناء أعماله ، أن يفيد منها ماوسعته الافادة ، لا سيما وأن تاريخنا الخصب يتضمن من الوقائع والاحداث ما يمكن أن يمنحنا المزيد من الدلالات المكثفة والقيم الموحية والمؤثرات التى ترفض أن يأسرها زمان أو مكان .

ان العمل الفنى الذى يعتمد الارضية التاريخية ليس - من جهة أخرى - ترفا فكريا أو جماليا محضا ، لكى يفصل التاريخ عن الواقع ويعرضه كما لو أنه عالم قائم بذاته لا يمنحنا الا « جمالية » نسبية قد لا يكون لها أى تأثير تربوى فعال على تجربتنا الحية المعاشة . ومن ثم فان تحطيم الفاصل الزمنى وتحقيق التواصل بين تجربتنا الماضية وحياتنا الراهنة سيؤول الى اغناء العمل الفنى وتجاوز حدوده الجمالية الصرفة الى الفعل والتغيير والبناء .

ان الفنان « المادى » يمارس هذا الاسلوب وهو بصدد خلق مؤثرات فكرية وتربوية من خلال ابداعه الفنى . . ومعنى هذا أن يتحول تاريخنا الى « أداة » تتداولها أيد « غريبة » لم تتواصل مع هذا التاريخ ذلك التواصل الطبيعى الذى يرفض التزييف والتحريف . . ان تاريخنا يتحول على أيديهم الى حاضرنا لكى يعانقه . . لكنه بعد أن يصل مرحلة اللقاء والعناق هاتين يكون قد أضاع هويته وفقد شخصيته . . وفى مقابل هذه الخطيئة ، وكبديل عنها ، يجب أن يتحرك الفنان المسلم فيكسر جدار الزمن ويصل بين الماضى والحاضر ، بين التاريخ وبين الواقع لكى يمنحنا ، من خلال ابداعه الفنى ، القيم الكبيرة التى تمكننا من تأصيل شخصيتنا وحماية ذاتنا الحضارية فى مواجهة غزو فكرى وتربوى لن يلقى سلاحه قبل أن يمحو هذه الشخصية محوا ويدمر هذه الذات تدميرا .

وثمة - فضلا عن هذا - مشكلة ايجاد بديل فنى مناسب لتغطية الفراغ الذى يحتمه اختفاء بعض الشخصيات الخطيرة ذات المكانة القيادية المتقدمة فى تاريخنا كالانبياء عليهم السلام وكبار الصحابة رضى الله عنهم . . لقد استطاع بعض الفنانين - فعلا - تجاوز هذه المشكلة دون أن يلحق ذلك أى ضرر يذكر بأعمالهم . ولكن الاتجاه السائد الآن - على مستوى التليفزيون والسينما - هو المزيد من « رفع الحرج » فى عرض شخصيات كهذه بشكل مباشر ، الامر الذى تترتب عليه نتائج تربوية سيئة بالنسبة للصغار بوجه خاص . . انهم - على سبيل المثال - يرون الرجل الذى قام قبل شهر أو شهرين بدور « خالد بن الوليد » رضى الله عنه يظهر فى تمثيلية أو مسرحية تالية فاسقا شريرا أو متملقا ذليلا . . وهم يرون المرأة التى قامت بدور « الشيماء » أخت الرسول عليه السلام تبرز فى عمل آخر بدور امرأة ساقطة . . فيحدث ذلك فى تصوراتهم الكثير من الكسور والشروخ ، هذا فضلا عن أن أى ممثل معاصر لن يكون ،

مهما بلغ من نقائمه الخلقى وسمو تجربته ، بالمستوى الذى يمكنه من تجسيد دور هذا الصحابي أو ذاك . . ومن ثم فإن على الفنان المسلم أن يجد بديلا فنيا ، يتميز بالمرونة والدوام ، لمنع تكرار هذه الظاهرة والتعويض عن الفراغ الذى يتمخض عنها . ولن يتم هذا الا بتعاون كافة عناصر العمل الفنى التمثيلى : المؤلف والسينارست والمخرج ومهندس الديكور والممثل .

ان هذا يقودنا الى قضية أخرى وهى أننا فى تخطيطنا للافادة من الشاشة الصغيرة فى هذا المجال يجب أن نذكر أن العمل « التمثيلى » ليس انجازا بسيطا يترتب نجاحه على هذا الطرف أو ذاك ولكنه جهد « مركب » لن يضى الى هدفه ويحقق غايته المرجوة الا من خلال تضامن وتكامل عدد من العناصر الفعالة التى ذكرناها قبل قليل ، وانها لابد أن تملك حدا أدنى - على الاقل - من الرؤية المشتركة والالتزام . ورغم ذلك يبقى النص هو الاساس ، حجر الزاوية التى لا بد منها لقيام العمل الفنى الجاد الملتزم . فالمؤلف هو الذى « يضع » هذا العمل ، يختار مواده الأولية ، ويحدد أبعاده الزمنية والمكانية ، ويضع صيغته شبه النهائية ، وينفخ فيه من روحه فيمنحه وجوده وشخصيته . . وان كل ما سيتم بعد ذلك على أيدي الفنانين ، وبخاصة المخرج والممثل سوف لن يعدو عملية تحويل لهذا العمل الادبى من صيغته التعبيرية التى تقوم على الكلمة الى صيغة تعبيرية تقوم على الحركة .

(٣)

تبقى بعد هذا مسألة مهمة كنا قد ناقشناها فى مقدمة مسرحية « المأسورون » (١) ، ولابد من مناقشتها هنا أيضا نظرا لارتباطها الوثيق بالموضوع ، تلك هى طبيعة العلاقة بين الشكل والمضمون فى العمل التمثيلى . والسؤال يطرح نفسه مرة أخرى : هل ثمة ضرورة لاعادة صياغة الشكل المسرحى أو التمثيلى بما يتفق والمضامين الاسلامية ؟ وهل ثمة ارتباط عضوى حيوى بين التصور والتجربة الاسلاميتين وبين الشكل المسرحى أو التمثيلى الذى تحتلاه ؟

ويجىء الجواب - هنا كذلك - بنعم ولا . .

نعم ، لان الخلافات الجذرية بين المضمون الاسلامى وسائر المضامين الدينية والوضعية ، على درجة من العمق تمتد تأثيرها المباشر على الشكل المسرحى الذى سيتخذ مجالا لطرح هذه المضامين فنيا . . وهذا التأثير المباشر سيظل يزداد امتدادا وعمقا وتشابكا بين الشكل والمضمون كلما ظهرت الى الوجود مسرحية أو تمثيلية اسلامية جديدة . . الى أن

يأني يوم نجد فيه أنفسنا وجها لوجه أمام وحدة عضوية لا يمكن فصلها بين المضمون والشكل في المسرح الاسلامي ، خاصة أن الاسلام يفرض على الاخراج المسرحي أو التمثيلي - كما رأينا - تعديلات ذات أهمية بالغة يجب مراعاتها اذا ما أريد للعمل الفني أن يحافظ على باطنة .. وتحفظات في انتقاء عناصر التمثيل وأزيائهم ، وفي حجب بعض الشخصيات ذات المكانة الخاصة عن الانظار والاكتفاء بنقل أصواتهم أو اعتماد عناصر تمثيلية أخرى (كالمنادين ، الكورس ، تكنيك المسرح داخل المسرح) لتنقل الى المشاهدين ما يدور خلف المشاهد من أحداث (٢) . وفي تصميم الديكور وتحديد طابعه العام ، وفي تنظيم المؤثرات الصوتية واختيارها .. كما أن المضمون - من جهة أخرى - يفتح مجالات جديدة وآفاقا واسعة أمام المخرج ، ويدخل الى الخشبة شخصا وأدوارا لم تألفها المذاهب الاخرى ، ويحتم عليه استخدام مزيد من الامكانيات والمؤثرات والوسائل المسرحية ، وأن يجري تغييرات أساسية في التكنيك لكي يستطيع الاستجابة لهذه المطالب من جهة ، ولكي يغطي على التحفظات من جهة أخرى .

ان ارتباط المضمون بالشكل المسرحي أصبح من الامور المألوفة في عالم التمثيل في العصر الحديث ، وبخاصة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية .. لا سيما بعد التجارب التي مارستها المذاهب الجديدة في ميدان الشكل المسرحي ، كمحاولات « برشت » في مسرحه الملحمي و « بيتر فايس » في مسرحه التسجيلي و « بكت » و « يونسكو » و « آداموف » و « جينييه » في مسرحهم الطليعي (مسرح العبث واللامعقول) .. وكلما ازداد رواد هذه المذاهب وتلاميذهم عطاء ، ازداد التشابك بين مضامينهم المسرحية وأشكالهم ، الامر الذي يدفع الى القول بأن المسرح الاسلامي سيكون أشد ارتباطا بين الشكل والمضمون ، نظرا للخلاف الجذري الحاد بين منهجه وتصوره ، وبين المناهج والتصورات الاخرى ، هذا فضلا عن الخلافات في الشكل نفسه ، بين المذاهب الاخرى ، مما ذكرنا بعض جوانبه قبل قليل .

وتحديد ملامح الشكل المسرحي أو التمثيلي الاسلامي ليس من شأن النقاد الدارسين بقدر ماهو من شأن الكتاب المسرحيين أنفسهم . فما دام « الشكل » مسألة داينامية ، فان المعطيات التمثيلية نفسها هي ستحدد بمجموعها - في مستقبل قريب أو بعيد - ملامح هذا الشكل .

(٢) انظر مسرحية (صرخة المسجد الاقصى) المنشورة في مجلة حضارة الاسلام - العدد السادس - السنة العاشرة .

ولو صادف أن وجد النقاد - الآن - تراثا مسرحيا اسلاميا لكان بإمكانهم أن يستنبطوا هذه الملامح ٠٠ الا أن معظم ما هو موجود من أعمال مسرحية لا يتعدى - الا فى القليل النادر - المسرح التاريخى الكلاسيكى الذى يعتمد اقتطاع فترات وعينات من التاريخ - أبطالاً وأحداثاً - لعرضها على المسرح أو الشاشة الصغيرة . وهذا الاتجاه يستوى فيه المسرح التاريخى الاسلامى وغير الاسلامى وليس له أى تأثير على صياغة الشكل .

ان الذى نعينه هو المسرح الذى ينبثق عن التصور والتجربة الاسلاميتين اللتين عرضنا بعض ملامحهما فى الصفحات الماضية ، وهما يمكن أن يبرزاً فى مسرحية معاصرة ، كما يمكن أن يبرزاً فى مسرحية تاريخية بشرط أن يتجاوز هذا النوع تقاليده الكلاسيكية القديمة - كما رأينا - ويعتمد الاساليب التى تستنطق من التاريخ كل ما يمكن أن يقول ، محطة الجدران التى تخنق الوقائع والدلالات ، ومعتمدة على تجاوز حدود المكان والزمان والتناسق الكمي للأحداث ٠٠ فالى أن يتم انشاء المسرح الاسلامى الاصيل - بكل أبعاده وشروطه - لن يتاح لأى ناقد أن يحدد - مسبقاً - ما ستكون عليه ملامح الشكل ٠٠ والقضية - مرة أخرى - قضية فنية ديانامية ، وليست تصميمية مدرسية ، هندسية ، تعطى ملامحه مسبقاً

أما الجواب « لا » ٠٠ أى أنه ليس من الضرورى إعادة صياغة الشكل المسرحى أو التمثيل بما يتفق والمضامين الاسلامية ، فيقوم على أن الشكل المسرحى فى أساسه ظل محتفظاً بعناصره الرئيسية ، رغم تبدل المذاهب والاتجاهات التى توزعت ابتداء من عصوره الأولى وحتى السنين الأخيرة ٠٠ ولقد ظلت هذه العناصر الرئيسية تمثل قاسماً مشتركاً أعظم ، ليس بمستطاع أى مذهب مسرحى الاستغناء عنها ، مهما بلغ من التطرف و « الاغراب » فى تحطيم القواعد التقليدية ٠٠ هل لمذهب مسرحى أن يستغنى عن الممثل بشكل دائم ؟ هل بإمكانه تجميد الحركة أو التعبير وهل بإمكانه تجريد العمل المسرحى من الاضواء والظلال والمؤثرات الصوتية ؟ ثم - وهذا هو المهم - هل بإمكانه إزالة الحواجز الثلاثة المحيطة بالمساحة المحدودة المسماة « خشبة المسرح » ؟! هذه الوسائل وغيرها ظلت باقية على مر الزمن ، رغم التقلبات التى شهدتها الحركة المسرحية منذ عصر التراجيديات اليونانية وحتى المسرح التسجيلى ومسارح العبث واللامعقول ٠٠ ومن ثم فإن على المسرح الاسلامى أن يلتزم هو الآخر هذا القاسم المشترك للشكل المسرحى ، ومن خلاله يمكن للمخرج أن يعيد صياغة العوامل المسرحية : من طريقة اخراج وتمثيل وتصميم للديكور، واختيار للمؤثرات الصوتية ، وتوزيع للأضواء والظلال ، بما ينسجم والمضامين الجديدة التى يطرحها المسرح الاسلامى .

(٤)

ثم ان أية محاولة جادة لايجاد فن تمثيلي - تليفزيوني اسلامي ، يعتمد « التاريخ الاسلامي » أرضية لابداعه ، لابد أن تضع في حسابها الخطوات أو الاعتبارات التالية :

(١) تهيئة « النصوص » الملائمة التي تنبثق عن رؤية اسلامية شاملة وفهم جيد لحركة التاريخ الاسلامي وملامحه الاساسية ، توازيهما قدرة فنية ابداعية تمارس التعامل مع الواقعة التاريخية وفق الشروط التي عرضنا لها قبل قليل .

(٢) تهيئة الكوادر الفنية الملتزمة : السينارست ، المخرج ، مهندس الديكور ، الممثل ، وحتى المنتج ، لكي يجد النص الفني « الأيدي » التي تستطيع أن تحوله ، دون مسخ أو تحريف أو تشويه ، الى عمل تمثيلي مبدع . وهذا يتطلب ، بطبيعة الحال ، ايجاد مؤسسات أكاديمية اسلامية للفنون ، تأخذ على عاتقها مهمة اعداد هذه الكوادر وتعميق خبراتها وتخصصاتها ، وهو أمر يصعب تحقيقه في ظروفنا الراهنة ، ويبقى نمو هذه الكوادر يعتمد بالدرجة الأولى على التزام بعض الدارسين الذين تخرجوا - أو لا يزالون - من هذه الاكاديمية أو تلك ، مستفيدين من مفردات مناهجهم وتخصصاتهم ، طارحين عليها رؤيائهم ، معيدين تركيب خبراتهم المدرسية الصرفة بما ينسجم وموقفهم الشمولي - كفنانين ملتزمين - من الكون والحياة والتاريخ والانسان . واذ كان الكثير من الاكاديميات الفنية يعمل في اطار مدرسي صرف لا يميل يميناً ولا شمالاً ، فانها تغدو بالتالي مجرد خبرة حيادية قد يفيد منها الفنان لتعزيز امكاناته وتعميقها ، أيا كان انتماء الفنان مادياً أم قومياً أم اسلامياً .

ولكن لما كان النص هو حجر الزاوية كما بينا ، فان بمقدوره أن يمرر - بقدر كاف « من الامانة » التي تحفظ ملامحه وشخصيته - عبر سلسلة الفنانين « التكميليين » ، وخاصة اذا كان النص على درجة من القوة الفنية تؤهله لان يفرض شخصيته تلك ، بأبعادها المختلفة ، على هؤلاء الفنانين التنفيذيين الذين سيعملون جهدهم على تحويل رؤية المؤلف وموقفه الى عمل مرئي . . . والحق أن المخرج - الذي يقف على قدم المساواة مع المؤلف في كثير من الاحيان - لا يعدو عمله - على ما فيه من الخطورة - أن يكون عملية تحويل ابداعى للنص المكتوب الى حركة تعبيرية مرئية . . فكل ما قد يصدر عنه من معطيات ليست سوى محاولة « تكييفية » لتحقيق هذا الهدف الذي لن يخرج بالنص عن اطار التزامه ورؤياه .

ونستطيع القول - من ثم - بأننا بمجرد تهيئة الاديب المسلم الذي يعرف كيف يتعامل فنيا مع الواقعة التاريخية ، وينتقيها ، ويعصرها . .

نكون قد قطعنا ثلثي الطريق • بل يحدث أحيانا أن يفيد النص الاسلامي من خبرات سائر الفنانين وبخاصة المخرج والممثل ، الذين لم يمارسوا الالتزام الا بمفهومه المهني أو الاكاديمي ، فيزداد النص من خلال هذه المهارات العريقة قوة وابداعا • واننا بمجرد أن نتذكر - على سبيل المثال - بعض الحلقات الممتازة من سلسلة « عروس اليمامة » فسنعرف كيف يقدر النص الممتاز على اعتماد طاقات اخراجية وتمثيلية فذة لا تعرف عن الالتزام بمفهومه الفكري شيئا ، ولكنها من خلال اخلاصها لعملها ، ومن خلال مهاراتها وخبراتها التي نماها العمل الدائم الطويل ، تقدر على تحقيق رؤية النص وابداعيته بشكل قد يفوق - أحيانا - قدرات مجموعة من الفنانين الملتزمين ، ولكن حديثي عهد بالعمل في حقول الفن •

(٣) القيام بعملية مسح شاملة لكافة النصوص التي اعتمدت الواقعة التاريخية الاسلامية في بنائها ، وبغض النظر عن مواقف مؤلفيها وطبيعة التزاماتهم الفكرية ، من أجل فرز هذه النصوص وتبويبها على ضوء الرؤية الاسلامية •

ان جهدا كهذا سيمنحنا ثمرتين اثنتين ، أولاهما تتمثل بالافادة من خبرات الآخرين وتفحص مواطن القوة والضعف ، وملامح الخطأ والصواب ، وثانيتهما تقوم على تنمية قدراتنا الابداعية والنقدية على السواء ، من خلال التعامل مع هذا الحشد الكثيف من النصوص • ولعلنا نجد من بين هذه النصوص ، فضلا عن هذا وذاك ، ما هو أقرب الى الرؤية اليمانية عموما والاسلامية على وجه الخصوص ، ما دام أن المؤلف قد تعامل مع تاريخنا وعقيدتنا أساسا ، ذلك التعامل الفذ الذي يعتمد خبراته الغنية ويجنب نتاجه الوعظية والتلقينية والمباشرة التي قد نجدها لدى الكتاب الاسلاميين الناشئين •

(٤) في مقابل هذا يتوجب القيام بعملية مسح شاملة أخرى لكافة المعطيات التليفزيونية في هذا المجال : تمثيلات ومسلسلات ومسرحيات ، من أجل تبويبها وفرزها هي الأخرى على ضوء الرؤية الاسلامية نفسها في محاولة للافادة من التجارب المختلفة من جهة ، ولتنمية قدراتنا الفنية من جهة أخرى ، وللحصول على نماذج وأنماط « تطبيقية » قد تكون أكثر صلاحية وجدوى من بذل الجهود لتقديم نماذج جديدة من خلال خبرات جديدة ، على أهمية هذه المسألة وضرورتها •

ونحن نستطيع أن نشير هنا - على سبيل المثال لا الحصر - الى بعض هذه النماذج التي تختلف في مواقفها ، قربا وبعدا ، من زاوية الرؤية الاسلامية : عذراء مكة ، عروس اليمامة ، عرس في السماء ، رجال فوق الصخور ، نور الى الأبد ، ابراهيم الخليل ، عبد المطلب ، مصعب بن عمير ، خالد بن الوليد ، الخندق • وغيرها كثير •

(٥) وفضلاً عن هذا وذاك ، يتوجب القيام بعملية مسح شاملة لتاريخنا الاسلامي نفسه في مساحاته جميعاً : أبيضها وأسودها ، مضيئها ومظلمها . حيث مواقع النصر ومنعطقات الهزيمة . . من أجل تبين الوقائع التاريخية التي يمكن أن تكون الارضية المناسبة للعمل الفني . . ولا ريب أن عمليتي المسح السابقتين ستفيداننا في تجاوز التكرار حيثما كانت هناك وقائع قد عولجت فنياً بما فيه الكفاية . . وفي إعادة الكرة حيثما جرت محاولات تحريفية خطيرة على حساب الواقعة التاريخية ، وحيثما قدمت أعمال وعظيمة مباشرة جاءت على حساب « تأثيرية » الواقعة وشحناتها التعبيرية . كما ستفيداننا في منحنا المؤشرات الدقيقة لبناء أعمال فنية على وقائع تتميز بالجدة والبراعة ، لم يسبق وأن تعامل معها مؤلف أو فنان .

وثمة اقتراح يمكن طرحه في هذا المجال : أن يقوم عدد من المؤرخين والفنانين الاسلاميين باعداد « ورقة عمل » قابلة للمناقشة والتعديل تتضمن جدولاً مفصلاً بالوقائع والشخص والاحداث التاريخية التي يمكن اعتمادها في بناء أعمال فنية تليفزيونية هادفة ومؤثرة في الوقت نفسه ، مع الإشارة الى ما قدم وسيقدم من أعمال فنية عن هذه الواقعة لو الشخصية أو تلك ، لغرض تحاشي الازدواجية والتكرار . . ومع تثبيت المؤشرات التي تنسق المساحات والوقائع التاريخية حسب أهميتها وبكارتها وقيمها التعبيرية ، وتشعل الضوء في طريق المخرجين والممثلين وسائر الكوادر الفنية لكي يكونوا أكثر استشرافاً للموضوع وقدرة على الاختيار والابداع .

(٦) ومن المجدي - كذلك - القيام بمحاولة « تجريبية » - اذا صح التعبير - في دعوة كافة الادباء والفنانين الاسلاميين ، وأولئك الذين يملكون الاستعداد لطرح ابداعهم من خلال الرؤية الاسلامية أن يتقدموا بما يقدرون عليه من أعمال أدبية وفنية ملتزمة من أجل اغناء النص الفني الاسلامي وتنويعه ، وتوسيع آفاقه ، ومن ثم فتح الطريق أمام الكوادر الاخراجية والتمثيلية التي ستجد نفسها أمام حشد غني من هذه النصوص يمكنها من الاختيار والابداع . وهذا يوجب - في الوقت المناسب - توجيه الدعوة الى عدد من المخرجين والممثلين ، أفراداً أو فرقاً ، واغراؤهم ، بشكل أو آخر ، في الاقدام على تنفيذ واحد أو أكثر من هذه النصوص المطروحة للعمل . فجماهير أمتنا ، مهما انحرفت بها ، وبرؤياها وأذواقها ، رياح التشريق والتغريب ، فستظل دائماً تحمل في أعماقها ، وفيما وراء التراب الذي أسقطته تلك الرياح ، بذرة الانسجام والتناغم والتجاوب العميق مع كل ما هو اسلامي أصيل ، لانه سيأتي ولا ريب انعكاساً لمطامحها وآمالها ، وتأكيداً لثقتها بنفسها ، وتأصيلاً لشخصيتها ووجودها . ان جماهير أمتنا هي ابنة أربعة عشر قرناً من حركة التاريخ الاسلامي وتمخضه الدائم . . وهي تحن دائماً الى أن ترجع الى أمها بعد رحلة

تغرب طويل آذتها وأشقتها .. تعود لكي تجد نفسها .. وتعانق توحيدها
وتلتقي بمصيرها هناك .. وليس أقدر من الإبداع الفني على تحقيق هذه
العودة الإيجابية وهذا البعث الحركي لمعطياتها التاريخية .. ليس أقدر
من الفن على نفخ الروح في قلب السكون وتفجير الحياة في أورددة التاريخ
وشرايينه .

وهكذا فانه حتى على المستوى النفعى « البراغماتى » الصرف ، يجد
الفنان شهرته ونجاحه فى مدى قدرته على تحقيق هذا التناغم بين جماهير
المسلمين وبين رؤاهم ومطامحهم وحنينهم من خلال إبداعه الخاص ..
ناهيك عن « الالتزام » الفكرى الذى يوجب على الفنان أن يتحرك فى
إطار عطاء هادف أصيل .

المعاملات المصرفية في إطار التشريع الاسلامى

د. أحمد عبد العزيز *

- ١ -

مقدمة :

مع يقظة الشعوب الاسلامية من غفوتها ، بدأ المصلحون ورجال الفكر يتطلعون الى تحرير اقتصاد هذه الشعوب من آثار مرحلة الغفلة ، وقدمت دراسات كثيرة لا يقلل من جديتها وإخلاصها أنها لم تصل الى تحقيق الغرض الذى كانت تهدف اليه .

وبدت المسألة وكأن إقامة نظام مصرفى على أسس اسلامية أمر صعب أو هو مستحيل .

وقد أدى الى تصوير المسألة على هذا الشكل عدد من الامور ، لعل أهمها ما يأتى :

(١) أنه لم يكن لدينا علماء متخصصون فى الاقتصاد الاسلامى ، فعلماءنا الاقتصاديون تعوزهم الدراسات الاسلامية العميقة ، ومن ثم فهم يعزفون عن دراسة الأصول الاقتصادية فى الاسلام أو تلمس الحلول الاسلامية لمشاكل العصر الاقتصادية .

* جامعة الملك عبد العزيز - جدة ..

وعلماء الدين من الجانب الآخر تعوزهم الدراسات الاقتصادية الفنية ،
ومن ثم فهم لا يحسنون أعمال الاصول الاقتصادية الاسلامية بما يتمشى
وظروف العصر ومقتضياته ، أو على الاقل لا يحكمون ربط هذه الاصول
بما هو واقع فعلا بعالمنا الاقتصادى المعقد .

(٢) أن عالم الدين عندما كان يتصدى للحديث عن مسائل الاقتصاد
لم يكن يجد بين يديه التعريفات الاجرائية المحددة التى تصاغ فيها المسائل
الاقتصادية بالوضوح الكافى الذى يمكنه عند البحث عن التخريج أو
الفتيا . ولعل أبرز ما لمسناه فى هذا المجال أن عالم الدين يتحدث عن
الارباح وهى فى اطار قالب معين واجراءات معينة واضحة فى ذهنه على
أنها نتاج مال وعمل وأنها على أطراف أصحاب الاموال غنما وغرما
فيتلقف هذا الحديث آخرون فيصرفون الحديث عن الارباح الى الحديث
عن الفوائد ، والحدود الفاصلة بين المعنيين ضائعة وغائبة ، الا عن قلة
تجد المصلحة فى أن تظل هذه الحدود غير مفهومة وغير واضحة .

ومثل آخر من أمثلة الخلط طالما كان يحدث عندما يتناول واحد
المضارب على أنه رب المال ، ويذهب آخر على أنه هو الذى يعمل فى مال
المضاربة وليس صاحب المال ، ويترتب على ذلك كله جدل عريض ، لان
النقاش يدور منذ البداية حول أمور غير متفق على تعريفاتها ، ومن ثم
لا يسلم النقاش الا الى جدل يظل دائرا ويتوه معه الهدف وتغيب معه الغاية .

(٣) ان الذين كانوا يتصدون للبحث حول صيغة اسلامية مناسبة
للعمليات المصرفية كانوا يبدأون طريقهم من نقطة التسليم بالوضع
القائمة ومن التسليم بأن هذا هو الشكل الوحيد الذى لا شكل غيره ،
ومن ثم يستلزمون فى بحثهم مغلوبين بترجيح المصلحة التى يتصورونها
قائمة ومتحققة ويدورون فى بحثهم حول المفسدة الضعيفة والمصلحة
الراجعة والمصلحة المرجوحة . ويجدون أنفسهم مأسورين - وقد بدأوا
من هذا المنطلق - فى محاولة قولبة الاوضاع القائمة والباسها ثوب
الشريعة أو تطويع الشريعة لها .

او تعقيبا على هذه النقطة فاننى أطرح دون الدخول فى جدل فقهى
تصورى من جانب اجتماعى للاوضاع المصرفية القائمة حاليا فى عالمنا
الاسلامى . .

ان كل صنيغ والشكالى المعاملات المصرفية التى تقوم بها وعليها مصارفنا
فى البلاد الاسلامية هـى :

أ - وافدة ومستوردة من بلاد يختلف اطارها الفكرى وتركيبها
الحضارى وأرضيتها التاريخية عن فكرنا وحضارتنا وتاريخنا ، وهى وان

أعطت ثمارها وقدمت نتائجها فلأنها مشتقة من فكر هذه البلاد ونابعة منه ومعبرة عنه .

ب - ان الذين قاموا بوضعها وصياغتها كانوا على أشد الخلاف مع القيم الروحية التي كانوا يعتقدون أن الكنيسة تعبر عنها .

ج - ان دهاقنة هذه النظم كانوا هم الصيارفة اليهود ، وقد بات معلوما للجميع التخطيط اليهودي لافساد العالم بكل الوسائل وعلى رأسها السيطرة على الاموال .

د - ان هذه النظم قد أصبحت الآن موضع جدل بين الدائرين في فلکها ، حتى أن بعض مفكرهم الاقتصاديين يتساءلون اليوم باستنكار عما جعلهم أسارى هذه النظم وعن الذى أعماهم عن أن يفكروا فى نظم ووسائل أخرى أكثر عدلا وأسلم عاقبة .

هـ - ان الذين وضعوا هذه النظم رجال كانوا يجتهدون لمصالحهم هم ومصالح أممهم قبل أى شىء آخر .

فاذا ما تقدمنا خطوة أخرى فتعمقنا من الناحية الاجتماعية أيضا فى أضرار الفائدة - وهى الركيزة التى تقوم عليها المعاملات المصرفية الحديثة - لاستطعنا أن نتفق على أن :

١ - فى ضمان الفائدة تشجيع للاكتناز كأسلوب لتنمية المال بديلا عن مداومة استثماره .

٢ - فى ضمان الفائدة بذر وتعميق لروح السلبية وواد وقتل لروح الاقدام والمغامرة الذى يتمثل فى السعى وراء استثمار المال وقبول المخاطرة به ، وكما يقرر السلوكيون فان الشخصية كل يتبادل التأثير والتأثر ، واكتساب السلوك السلبى فى مجال يسمح لهذا السلوك بأن يطبع بطابعه جميع التصرفات التى يقوم بها الشخص فى مختلف المجالات، وما الامة فى النهاية الا مجموع الاشخاص .

٣ - فى ضمان الفائدة بذر وتعميق لانعزال الفرد عن مجتمعه ، فصاحب المال فى ظل الفائدة لا يعنيه غير المؤسسة التى يحصل منها على أعلى سعر ومستخدم المال لا يعنيه من المشروعات الا ما يستطيع عن طريقها سداد الفائدة المدينة والحصول على ربح . أما مصلحة المجتمع ذاته فهى أمر غير مطروح للتفكير فيه فى ظل هذا النظام .

٤ - فى ضمان الفائدة تشجيع للفرد على الانسحاب من المجتمع فهو يودع ماله فى احدى المؤسسات المالية ، ولا يعنيه ماذا يصنع بهذا المال ، ويظل ينتظر الفائدة فى تراخ وكسل وخمول .

٥ - فى تعامل الافراد بالفائدة هدم لركن الزكاة فى الاسلام ، فمن غير المنطقى أو المعقول أن يقوم صاحب المال الذى يودع ماله بفائدة - بأخراج الزكاة عن الاموال التى لديه . وما أعمق حكمة الرسول عليه الصلاة والسلام حين كلف صاحب المال بمداومة استثماره حتى لا تأكله الصدقة .

٦ - ان فرض معدل معين لسعر الفائدة ما يزال حتى الآن موضع أخذ ورد وجدال بين واضعيه من حيث عنصر العدل فيه ، اذ أن معيار العدل مضطرب فيه سواء كان هذا السعر ١ ٪ أو ٢ ٪ أو ٦ ٪ مما يشير الى أن تحديده جاء ارتجالا وهو على كل حال يسلم فى النهاية الى الخروج برأس المال فى المجتمع عن وظيفته الأصلية .

وحتى لا يضيع منا الطريق ، وحتى نستطيع أن نصل بأقصر السبل الى الصورة العملية التى نريد طرحها لشكل البنك الاسلامى الذى يخلو من المحظورات الشرعية ، فاننا نريد أن نحدد لانفسنا نقطة بداية ننطلق منها ، وتتمثل هذه النقطة فى الحد الذى اتفق عليه علماء مؤتمر البحوث الاسلامية الثانى فى شأن المعاملات المصرفية حيث قرروا ما يلى :

أ - الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم ، لا فرق فى ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكى وما يسمى بالقرض الانتاجى لان نصوص الكتاب والسنة فى مجموعها قاطعة فى تحريم النوعين .

ب - كثير الربا وقليله حرام كما يشير الى ذلك الفهم الصحيح فى قوله تعالى : « يأيتها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » .

ج - الاقتراض بالربا محرم لا تبيحه حاجة ولا ضرورة ، والاقتراض بالربا محرم كذلك ولا يرتفع اثمه الا اذا دعت اليه الضرورة (١) .

د - أعمال البنوك من الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية التى يقوم عليها العمل بين التاجر والبنوك فى الداخل كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة ، وما يؤخذ فى نظير هذه الاعمال ليس من باب الربا .

هـ - الحسابات ذات الاجل ، وفتح الاعتماد بفائدة ، وسائر أنواع الاقتراض نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية وهى محرمة .

و - أما المعاملات المصرفية المتعلقة بالكمبيالات الخارجية فقد آجل النظر فيها الى أن يتم بحثها .

(١) الضرورة فى الاسلام محددة بالحديث الشريف : « ان يجىء الصبوح والغبوق ولا تجد ما تأكله » وسنعرض لهذه المسألة فى فصل قادم

وقد قدمنا قرارات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية حتى نتلافى الدوران في حلقة مفرغة من الأقوال والبحوث التي تدور حول الفائدة وحرمتها وما يثار حول جواز أنواع أو مقادير منها ، وحتى نستطيع أن نضع الخط الذي يمكننا أن ننتقل منه إلى تقديم صورة البنك الإسلامي الذي تخلو معاملاته من المحظورات الشرعية .

ونود أن نقرر ابتداءً أن البنوك في حد ذاتها قد أصبحت ضرورة اقتصادية لا جدال فيها ، وذلك من خلال الوظائف التي تقوم بها والتي تتمثل في تيسير التبادل وتيسير الإنتاج وتعزيز طاقة رأس المال ، غير أن نقاشنا يدور حول الأسلوب الذي تؤدي به البنوك وظائفها الأساسية ، وحول البدائل الإسلامية التي يمكن أن تؤدي بها هذه البنوك وظائفها الأساسية .

ونحدد ابتداءً أركان الاختلاف بين البنك الإسلامي الذي يخلو من المحظورات الشرعية وغيره من البنوك في عدد من الأمور تكون هي المعيار الذي يضيف الشرعية أو لا يضيفها على عمل البنوك .

وتتمثل هذه الأركان في :

(١) تقرير العمل كمصدر للكسب بديلاً عن اعتبار المال مصدراً وحيداً للكسب .

(٢) تقرير مبدأ المشاركة في الغنم والغرم بديلاً عن مبدأ الغنم المضمون المتمثل في سعر الفائدة الثابت .

(٣) تصحيح وظيفة رأس المال في المجتمع كخادم لمصالحه لا ككيان مستقل ينمو في معزل عن المجتمع وفي معزل عن مصالحه واحتياجاته .

وفي ضوء هذا التقديم نبدأ بتنفيذ الأعمال التي تقوم بها البنوك مقدمين البديل الإسلامي عن الأعمال التي تتعارض مع الخطوط الأساسية للبنك الإسلامي والفكر الذي يرتكز عليه .

قبول الودائع : وتنقسم هذه الودائع إلى ثلاثة أنواع :

أ - وودائع تحت الطلب .

ب - وودائع ادخارية .

ج - وودائع لأجل .

(أ) **الودائع تحت الطلب :** وهي التي تنشأ ما يسمى الحساب الجاري : ويسحب منها المودع متى شاء وله أن يسحبها كلها في أي وقت ، وقد جرى عرف البنوك على ألا تعطى عملاءها في هذا الحساب

الجارى أية فائدة ، كما قد تفرض عليهم عمولة زهيدة مقابل العمليات الدفترية ومصاريف البريد .

ويقوم البنك الاسلامى بمعاملة هذا النوع من الودائع على نفس الوجه .

(ب) الودائع الادخارية : وهى ودائع صغيرة غالبا ويكون لصاحبها - بموجب دفتر التوفير الذى يمنحه البنك اياه - الحق فى سحب بعض أو كل هذه الوديعة ، وتدفع البنوك على هذه الودائع فوائد بحسب الوديعة والمدة التى مكثتها فى البنك .

والبنك الاسلامى يخير صاحب هذه الوديعة بين أن يودعها فى البنك فى حساب الاستثمار بالمشاركة فى أرباح هذه الوديعة وبين أن يودع جزءا منها فى حساب الاستثمار ويترك جزءا آخر لمقابلة السحب وفقا لاحتياجاته ، وبين أن يودع هذه الوديعة بدون أرباح مع ضمان أصلها .

وقد يثار فى هذا الصدد أن الدافع للايداع سوف يكون معدوما حيث ليست هنالك فائدة يحصل عليها صاحب الوديعة ، ويرد على ذلك بأن حجم الوديعة الادخارية فى الغالب الأعم صغير وصاحبها ليس من كبار أرباب الاموال ، ومن ثم فإن دافعه الى الايداع لا يتمثل أساسا فى غرض الحصول على ربح وإنما هو يقوم بالايداع ليجنب جزءا من دخله ويبعده عن متناول يده ويضعه فى مكان أمين مضمون يستطيع بعد حين من الزمان أن يحقق رغبة يسعى اليها بشراء سلعة معمرة أو مقابلة التزامات يقدر حدوثها فى وقت مستقبل .

ويكفى مكافأة لهؤلاء أن يستشعروا الرضا النفسى الناشئ من أنهم ينجون من اثم الاكتناز فيما لو احتجزوا ما يوفرونه بعيدا عن البنك وفى أنهم يعلمون أن مالهم - وهو مضمون - إنما يستخدم فى تنمية مجتمعهم وفى خدمة مصالحه . وقد جربنا بالفعل أن هؤلاء المدخرين ينجذبون للايداع بحسن المعاملة وبالعلاقات الطيبة الدافئة التى يقدمها لهم البنك .

والى جانب ذلك فاننا نقول أن بإمكان البنك الاسلامى أن يدخل فى عملياته الاستثمارية جزءا من هذه الودائع - باذن أصحابها - ولا يحول ذلك دون التزام البنك بالاستجابة لطلبات السحب من هذه الودائع فى أى وقت وذلك من الاموال السائلة التى لديه ، وبهذا فإن صاحب الوديعة الادخارية يستحق ربحا على وديعته بمقدار الجزء الذى تبقى منها لنهاية العام . أما وديعته برغم استثمار البنك فهى مضمونة اذ من المعلوم أن الودائع اذا اختلطت ببعضها فإن البنك ضامن لها .

(ج) الودائع لأجل : وهى ودائع يودعها أصحابها لدى البنوك ، وتقوم البنوك بدفع فائدة لأصحابها ، والفائدة التى يدفعها البنك لأصحاب

هذه الودائع إنما تأتي من الفائدة التي يحصل عليها من اقراض هذه الأموال بفائدة تزيد على مثل الفائدة التي يدفعها لصاحب الوديعة .

ويستبدل البنك الاسلامي هذه الفائدة بالاتفاق مع أصحاب هذه الودائع على استثمارها بالمشاركة في ناتج الاستثمار ان غنما وان غرما ، ويقوم البنك الاسلامي وكيلًا أو نائبًا عن أصحاب هذه الودائع اما باستثمارها مباشرة بواسطة أو بدفعها الى من يعمل فيها على شروط العقود التي يقرها الاسلام وهي عديدة متنوعة ، فمنها ما هو مضاربة ومنها ما هو شركة ومنها ما يجمع بين المضاربة والشركة وكلها صور أجازتها المذاهب المختلفة .

وقد يثار حول استبدال المشاركة بالفائدة أمران :

أولهما : صعوبة حساب الارباح في نظام المشاركة .

ثانيهما : المخاطر التي قد يتعرض لها المشارك في مقابل الامن الكامل الذي يجده في حالة الفائدة المحددة .

وحتى لا ينقطع تسلسل السرد في العمليات المصرفية فأننا سنرجى مناقشة هذين الأمرين الى موضع آخر عند الحديث عن التنفيذ .

القروض والسلفيات :

تقوم البنوك بمنح قروض وسلفيات بضمانات مختلفة وتتقاضى فوائد عن هذه القروض ، وتكاد تكون هذه هي الصورة الوحيدة للاستخدامات بالبنوك ، وقد تقدم في الحديث عن الودائع لأجل أو الودائع الاستثمارية - كما يطيب لنا أن نسميها في نظام البنك الاسلامي - أن البنك يقبل هذه الودائع بالاتفاق مع أصحابها على استثمارها نيابة عنهم اما استثمارا مباشرا بمعرفته أو يدفعها الى متقدمين للبنك من أصحاب الخبرة ليعملوا فيها بأجر مقابل عملهم .

وهذه هي الصورة التي يقيم عليها البنك الاسلامي قروضه ، وهو يختلف عن البنوك الاخرى في أنها تقدم هذه القروض الى من يملك أن يقدم لها الضمان ولا يعنيها أن تستخدم هذه القروض في أي مجال حتى ولو كان اتجارا في منكر ولكن يعنيها أن تسترد هذه القروض بفوائدها الربوية ، ولكن البنك الاسلامي لا يقدم ما لديه من أموال على هذه الصورة ، وانما هو يبحث بين أصحاب المشروعات المتقدمين اليه على أكثرهم خبرة وأوسعهم معرفة بالمجال الذي سيستثمر فيه ، كما يبحث بين المشروعات التي لديه على أكثرها نفعاً ومصلحة للمجتمع ثم يقوم بالتمويل على شروط العقود التي تقرها الشريعة ، فيدفع للعامل من المال ما اتفق عليه ويأخذ هو الباقي ليوزعه بينه وبين صاحب المال .

ويوضح لنا ذلك أن البنك الاسلامى يختلف عن البنوك الاخرى فى أن الموارد والاستخدامات فيه تندمجان فى علاقة واحدة لا تنفصل احدهما عن الاخرى .

الشيكات :

وهى أوامر من العميل الى البنك ليدفع الى شخص ثالث المبلغ المدون فى الشيك من حسابه الجارى فى البنك . . والشيك على هذه الصورة تنفيذ لعقد الوديعة بين البنك والعميل ، وهو تصرف برىء من اثم الربا ، ويستخدمه البنك الاسلامى .

تحصيل الكمبيالات :

يستحق البنك أجره بمجرد قيامه بمطالبة المدين بقيمة الكمبيالة ، ولا يقدح فى استحقاقه لهذا الاجر تحصيل الدين أو عدم تحصيله فاستحقاق البنك للأجر مبنى على تشخيص ما أنيطت به الاجرة ، وهذه تتوقف صحتها على كون الفعل المستأجر عليه مقدورا للأجير ، ولما كانت الكمبيالة لا يتم تحصيلها الا اذا كان مؤشرا عليها بقبول الدفع ، فإن الدين يكون مضمون التحصيل كما أن عملية التحصيل مقدور عليها من البنك ، وقبول البنك بتحصيل الكمبيالات على الصورة المتقدمة يكون بريئا من اثم الربا ويجوز للبنك الاسلامى أن يضطلع بهذه المهمة .

خصم الكمبيالات :

تقوم البنوك بدفع قيمة الدين المحررة عند تقديم الكمبيالة مخصوما منها سعر الفائدة عن مدة الانتظار .

ويستطيع البنك الاسلامى أن يعالج القيام بهذه العملية على أحد الوجهين التاليين :

١ - أن يدفع قيمة الكمبيالة كاملة ويتفق مع المدين على أن يكون المبلغ الذى قام البنك بسداده بمثابة تمويل يشارك المدين فى ناتجه على شروط أحد العقود الصحيحة فى الاسلام .

٢ - اذا كان المستفيد من الكمبيالة عميلا فى البنك له حساب جار فيه فان البنك يستطيع أن يصرف لهذا المستفيد قيمة الكمبيالة كاملة بغير أن يخصم من قيمتها ما يخصمه البنوك الاخرى عن مدة الانتظار وليس فى ذلك غبن على البنك . وتحقيق ذلك أن البنك يستثمر الحساب

الجارى لهذا المودع ولا يؤدي اليه أية «فائدة» ، فلماذا لا يصرف كمبيالة
الا بعد خصم فائدة من قيمتها •

وبهذا فان شرط جواز هذه العملية فى البنك الاسلامى يكون مرتبها
بثلاثة شروط :

أ - أن يكون للعميل المستفيد من الكمبيالات حساب جار فى البنك •
ب - أن يكون هذا الحساب - فى المتوسط السنوى - لا يقل عن
ثلث أو نصف قيمة الكمبيالة التى تقدم للبنك بصرفها • وذلك حتى
لا يساء تقديم الكمبيالات للبنوك لدفع قيمتها بكثرة قد تعرقل سيولة
رصيدها النقدى •

ج - أن يرفق بالكمبيالة الفاتورة أو المستند الدال على موضوعها
ضمانا للجدية •

الاعتمادات المستندية :

وهى باختلاف أنواعها تمثل تعهدا من بنك بأن يدفع للمصدر قيمة
البضائع المشحونة مقابل تقديم المستندات التى تثبت أن الشحن قد تم
وبعد التأكد من مطابقة هذه المستندات لشروط الاعتماد •

وتحصل البنوك من قيامها بفتح الاعتمادات المستندية على ما يعتبر
أجرا على ما قام به البنك من تعهد بدين المشتري واتصال بالمصدر ومطالبتة
بمستندات الشحن وإيصالها الى المشتري ونحو ذلك من الخدمات
العملية ، كما يحصل على ما يعتبر فائدة على المبلغ غير المغطى من قيمة
البضاعة ، وهذه فائدة ربوية ، ويحصل كذلك على فوائد المبالغ المستحقة
طيلة الفترة التى تسبق تحصيلها فى الخارج من قبل البنك المراسل •
وقد يكون هذا الوجه الوحيد من نشاط البنك الذى تتدخل فيه الضرورة
ممنوعة اضطرار البنك الاسلامى الى الاضطرار اليه ، ذلك أننا اذا كنا
نستطيع أن نقول للعالم الاسلامى امتنع عن الربا ونستطيع بذلك أن
نظهر معاملتنا المصرفية من الفائدة الربوية لتحل محلها المشاركة ، فاننا
لا نملك فرض هذا الحكم على البلاد غير الاسلامية التى نتعامل معها ،
وما دمننا مضطرين الى التعامل مع هذه البلاد فى استيراد سلع لم نصل
الى انتاجها بعد ، فلا مناص من التغاضى عن وزر الربا الذى يشوب
معاملتنا معهم ، وذلك قياسا على القاعدة الشرعية « الضرورات تبيح
المحظورات » •

لذلك فاننا نميل الى أن نقرر بالنسبة لهذا النشاط المصرفى - مكرهين
لا مختارين - جواز استثمار معاملات البنك الاسلامى فى معاملاته المصرفية

الخارجية (اعتمادات أو كمبيالات) على الوضع الربوي القائم ، وفي الكمبيالات بالذات لا مناص من التغاضي عن وصمة الربا في تداولنا السوقي للكمبيالات سواء كانت مسحوبة منا لصالح مصدرين أجنب أو مسحوبة لصالحنا من مصدرين أجنب .

على أن هذه الضرورة سوف تزول وتنقضي عندما تستطيع البنوك الاسلامية أن تنتشر وتقوى مركزها وتنشئ لنفسها بنكا دوليا يمثل مصالحها ويستطيع أن يفرض شروطه ومعاملة المثل على البنوك الاخرى .

وقد اجتهد الفقيه العراقي محمد باقر الصدر في تخريج شرعي لهذا النشاط بالبنوك الاسلامية مؤداه أن الفائدة المشار اليها يمكن تخريجها على أساس الشرط في عقد البيع بمعنى أن المصدر في عقده مع المستورد يشترط عليه دفع مبلغ معين من المال عن كل يوم يسبق تحصيل الثمن فيصبح المستورد والبنك الممثل ملزما بدفع المبلغ المشترط عليه . فكأن الالتزام بدفع المبلغ انما يحكم هنا عقد البيع ولا يحكم عقد القرض . كما يمكن تخريج الامر أيضا على أن البنك يقوم بسداد دين التاجر المستورد للمصدر بالعملة الاجنبية ، فلماذا لا يصور الامر على أن البنك يبيع كذا مقدار من العملة الاجنبية في ذمته بكذا مقدار من العملة الداخلية .

خطابات الضمان :

ويهدف هذا النوع من العمليات المصرفية الى مد المقاولين الذين رست عليهم أعمال حكومية بجزء من التمويل اللازم لهذه الاعمال مقابل تنازل العميل المقاول للبنك عن المستخلصات التي يحصل عليها من الجهات الحكومية ، ويقوم البنك بتحصيل هذه المستخلصات وصرف نسبة منها الى المقاول حين انتهاء العمل بالمشروع . وتمول البنوك هذا النشاط عن طريق فتح اعتمادات للعميل بمقادير معينة تخصصها تدريجا كلما تقدم العمل في المشروع وتتقاضى البنوك فوائد مقابل هذا التمويل .

ويقوم البنك الاسلامي بممارسة هذا النشاط فيصدر خطاب الضمان بالقيود الآتية :

١ - أن يكون لطالب خطاب الضمان وديعة لدى البنك تغطي قيمة الخطاب بالكامل ، وما دامت الوديعة مجمدة لدى البنك فانه يستطيع أن يعمل فيها ويمنح لصاحبها خطاب الضمان المطلوب .

٢ - أن يكفل عميل لدى البنك طالب خطاب الضمان ويشترط كذلك أن تغطي وديعة الكفيل قيمة المبلغ المنصوص عليه في خطاب الضمان بالكامل .

٣ - اذا لم يكن الغطاء كافيا من طالب الخطاب ، ولم يقدم عميلا آخر لدى البنك يكفله ، فان البنك الاسلامي يستطيع أن يقدم خطاب الضمان لطالبيه على شروط المشاركة وتحقيق ذلك أن البنك بضمانه يقبل المشاركة في الغرم أو هو يقبل تحمل الغرم كاملا ، فيكون الخطاب في هذه الحالة بمثابة تمويل لعامل يقوم في المال بعمله .

حفظ الأوراق المالية :

تقوم البنوك بحفظ الأوراق المالية وخدمتها أحيانا بمعنى صرف المستهلك منها واستبدال الأوراق المجدد اصدارها وتحصيل كوبوناتها نيابة عن العميل ، ويقوم البنك الاسلامي بهذا النشاط . غير أن مناط الجواز في قيام البنك الاسلامي بهذا النشاط يرتفع بمشروعية الربح ، فاذا كان ربح هذه الأوراق ربعا تجاريا كربح الاسهم جاز قيام البنك بهذه الخدمة ، وان كان ربعا ربويا كفوائد القروض التي تمثلها السندات فلا يجوز .

عملية الاكتتاب :

ومناط قبول البنك الاسلامي لدور الوسيط في عملية اكتتاب الأسهم لبعض الشركات مرتفعين كذلك بصحة تركيب الشركة من الناحية الشرعية ومشروعية النشاط الذي تقوم به الشركة ، ويكون البنك في قيامه بعملية اصدار الاسهم وكيفا عن الشركة بإمكانه أخذ أجره لقاء عمله الذي وكلته الشركة فيه .

التحويلات :

وهي على صورتين :

١ - أن يدفع الشخص الى البنك في بلد مبلغا من المال ويأخذ المبلغ المذكور تحويلا على البنك في بلد آخر .

٢ - أن يأخذ الشخص من البنك المعين في بلد ويخوله في تسلم هذا المبلغ من مصرف في بلد آخر .

وأخذ البنك عمولة أو اجرا على القيام بهذه العمليات جائز ، وتحقيق ذلك أن عملية التحويل اذا كانت تعني أن البنك يريد أن يسدد الدين الذي عليه للأمر بالتحويل عن طريق دفعه الى دائن ، فهو يأخذ اجرا لقاء قيامه بتسديد الدين في مكان آخر غير المكان الذي نشأ فيه الدفع

بينه وبين الأمر بالتحويل ، فالبنك وان كان مدينا للأمر بالتحويل وملزما بالسداد لكنه غير ملزم بالدفع فى أى مكان يقترحه الدائن ، فإذا أراد الدائن من البنك أن يسدد دينه فى مكان معين غير المكان الطبيعى للوفاء كان من حق البنك أن يتقاضى أجرا على ذلك .

ويستوى فى كل ذلك أن يقدم الأمر بالتحويل المبلغ فعلا الى البنك ليقوم بتحويله أو أن يكون حسابه مع البنك على المكشوف أو أن يكون له حساب دائن يتمثل فى حساب جار مع البنك .

وينسحب نفس الحكم على حالة التحويل لأمره (خطابات الاعتمادات الشخصية) عندما يريد شخص أن يحصل على مبلغ من النقود فى بلدة أخرى فيدفع الى البنك فى البلدة الأولى القيمة نقدا ثم يتسلمها فى البلدة الأخرى من أحد فروع البنك أو من بنك آخر مراسل .

بيع وشراء العملات الأجنبية :

تقوم البنوك بعمليات بيع وشراء العملات الأجنبية بغرض توفير قدر كاف منها لمواجهة حاجة العملاء ، ولأجل الحصول على ربح فيما إذا كانت أسعار الشراء أقل من أسعار البيع .

وليس هناك ما يمنع من أن يقوم البنك الإسلامى بهذه العملية .

القروض لأغراض استهلاكية :

تقوم البنوك بتقديم قروض للموظفين بضمان مرتباتهم وتتقاضى فائدة على هذه القروض .

ولا يقوم البنك الإسلامى بهذه العملية ، إذ لا يمكن ادماجها فى أية صيغة من صيغ المشاركة ، ولذلك فانه يقترح أن يؤذن للبنوك الإسلامية فى البلاد التى تعمل فيها بجمع الزكاة من المناطق التى تمارس عملها فيها أو بتخصيص نسبة من الزكاة التى تحصلها الدولة (معلوم أن الزكاة غير الضرائب) من سهم الغارمين أو سهم فى سبيل الله ليتمكن تقديم القروض الاستهلاكية الضرورية للمواطنين بدون فائدة أو أن تخصص مؤسسات اجتماعية تقوم الدولة بتمويلها لأداء هذه الوظيفة .

وقبل أن نختتم هذا الفصل نريد أن نسد دعوى الضرورة التى يقول بها البعض من خلال تصورهم أن النظام الحالى للبنوك لا يمكن استبداله، ذلك أن هذا النظام وضعى ، وقد بدت مفاسده لأصحابه وواضعية وهم يجتهدون حاليا فى التفكير فى تغييره وأن أماننا بدائل لكل وجه من

وجوه نشاطه غير المشروعة . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان التحديد الدقيق للضرورة يقرره لنا الحديث الشريف ، حيث يقول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام : « أن يجيء الصبوح والغبوق ولا تجد ما تأكله » . فهل يوجد معنى هذه الضرورة التي تبيح المحظور بأي صورة من الصور عند المقرض أو المقترض . وعلى حد قول فضيلة الشيخ المجتهد أبو زهرة : « ان الفساد لا يبور الفساد والفساد لا يوجد الضرورة » .

★★★

- ٢ -

التنفيذ

طرحنا في الباب السابق تنفيذاً للعمليات المصرفية التي تقوم بها البنوك حالياً ، وناقشنا مشروعية هذه العمليات من الناحية الإسلامية ، وقدمنا البديل في حالة العمليات التي تتنافى مع الشريعة الإسلامية . ونريد في هذا الفصل أن نقترح طريق التنفيذ .

غير أننا نريد قبل أن نصل الى النظام الذي نقترحه للتنفيذ أن نعرض بالمناقشة لبعض ما يثار من صعوبات حول الاسلوب الذي نقترحه لنظام العمل في البنك الاسلامي .

وأول ما يثار في هذا المجال صعوبة حساب الارباح في حالة المشاركة ، وثانيها مخاطر الاستثمارات التي يقوم بها البنك مباشرة بنفسه أو بالشركة مع الآخرين ، وثالثها احتمالات أحجام العملاء عن بنك لا يقدم فائدة للمدخرين بصندوق الادخار فيه ولا يضمن رأس المال للمودعين في صندوق الاستثمار به .

حساب الارباح في حالة المشاركة وتحديد أنصبة المستثمرين من الربح :

ونعرض في هذا المجال تصورنا لتنفيذ هذه العملية :

تحكم عملية المشاركة عقود ينص فيها على توزيع الربح بين طرفي التعاقد والنسبة التي تخصص لكل من الطرفين ، ومن المتعين أن ينص فيها على ما يأتي :

- ١ - اشتراط امساك المستثمر لحسابات عن العملية .
 - ٢ - خضوع حسابات عملية المشاركة لمراجعة الخبير المحاسب للبنك لاقرار نتيجتها .
- وفى التصور العام لعملية المشاركة ، فانها قد لا تخرج عن أى من الحالات الأربع التالية :
- (١) أن تكون عملية المشاركة ، عملية وحيدة تمثل كل نشاط المستثمر .
 - (٢) أن تكون عملية المشاركة ، احد أنشطة المستثمر ولها حساباتها المستقلة .
 - (٣) أن تكون عملية المشاركة ، احد أنشطة المستثمر وأن جزءا من حساباتها مستقل والباقى شائع ضمن حسابات المستثمر .
 - (٤) أن تكون عملية المشاركة ، احد أنشطة المستثمر ، الا أنها شائعة ضمن أنشطته ومن ثم فليست لها حسابات مفروزة .
- فبالنسبة للحالتين الاوليين ، فان حسابات ايرادات ومصروفات المشاركة ستكون مستقلة ومتكاملة ، وعليه فان الوصول الى النتيجة الصافية لن تصادفه أية صعوبات ، وتتمثل فى الفرق بين الايرادات والمصروفات .
- وفيما يتعلق بالحالة الثالثة ، وفيها جزء من العمليات له حساب مستقل والجزء الآخر شائع ، كأن تكون المشاركة لغرض تمويل عملية معينة ومحددة ، فيثبت المستثمر ايراد العملية فى حساب مستقل . أما المصروفات فبعضها محدد تتحمله عملية المشاركة والبعض الآخر غير محدد المعالم . فالشق المحدد هو مصروف مباشر ، أما الشق غير المحدد فيعالج كمصروف غير مباشر طبقا لقواعد المحاسبة المتعارف عليها ، فتحمل عملية المشاركة بنصيب من المصروفات الشائعة يتناسب ودور المشاركة الى الانشطة الاخرى . وعندئذ يكون صافى نتيجة عقد المشاركة هو الفرق بين الايراد المحدد وبين المصروف المباشر والقدر المحتسب نظير المصروف الشائع الذى عولج كالمصروف غير المباشر .
- أما بالنسبة للحالة الرابعة ، وفيها تشيع عملية المشاركة ايرادا ومصروفا ضمن أنشطة المستثمر ، كأن يقترض المستثمر لغرض تمويل عام ، وعندئذ لن تتواجد حسابات مفروزة ومحدودة للمشاركة . وفى هذه الحالة تحدد نتيجة المشاركة على أساس نسبة من أرباح المستثمر عامة ، تتعادل مع دور المال المقترض فى أدوار الربح .

وعن التاريخ الذى تحسب فيه نتائج المشاركة ، فان الاساس العام هو أن يضيف البنك الى موارده ما تحقق من أرباح خلال كل سنة على النحو التالى :

١ - بالنسبة لعمليات المشاركة قصيرة الاجل ، التى تتم خلال السنة المالية للبنك ، فان نتائجها تكون قد تحددت وسويت وأضيفت للموارد .

٢ - بالنسبة لعمليات المشاركة قصيرة الاجل التى تتداخل فى سنتين ماليتين للبنك ، فان كانت صغيرة القيمة فمن المفضل حساب نتيجتها فى السنة التى تنتهى فيها العملية . كما ينطبق ذلك فى حالة العمليات الكبيرة التى لم تحقق تنفيذا واضحا وأرباحا محققة مؤكدة حتى تاريخ انتهاء السنة المالية الأولى . أما ان كانت العملية كبيرة القيمة وحقت أرباحا مؤكدة ، تحملت كل سنة مالية بنصيبها من الربح .

٣ - بالنسبة لعمليات المشاركة طويلة الاجل التى تمتد الى سنوات عدة ، فان قواعد المحاسبة السليمة تقتضى تحميل كل سنة مالية بنصيبها من الارباح على أساس اعداد حساب جزئى لما تم انجازه (ايرادا ومصروفا)، بشرط أن يبدأ اعداد الحساب الجزئى - وبالتالى تقدير العائد - فى السنة التى تتضح فيها معالم المشاركة المنفذة التى حققت ربحا . أما قبل ذلك التاريخ فلا يصح اعداد حساب جزئى عنها ، لان المشاركة تكون فى دور الاعداد . ومثل ذلك أعمال المقاولات الكبيرة التى تبدأ بالاعمال التمهيدية والتجهيزية ولا تظهر نتائجها الا بعد تقدم التنفيذ وتسديد قيمته أو جزء من القيمة .

تحديد انصبة المستثمرين من الربح :

أن حساب وتوزيع أرباح الاستثمار ، هو الشبيه الامثل للجمعيات التعاونية وفيها يوزع باقى الربح على الاعضاء - بعد احتجاز الاحتياطي وما يخص للخدمات العامة - بنسبة المعاملات التى أبرمها كل منهم مع الجمعية ، ويطلق عليه اسم « العائد » .

وعلى هذا النسق يوزع القدر المخصص لفئة ما من المستثمرين بينهم بنسبة تعاملهم مع البنك الاسلامى . وهذا التعامل هو امتزاج بين المال المودع بالبنك لاستثماره ، وبين الزمن أى المدة التى ظل فيها المال مستثمرا بالبنك .

ويكون التوزيع العادل لحصة المستثمرين فيما بينهم على أساس حواصل ضرب المبالغ المستثمرة فى المدد التى ظلتها فى الاستثمار . وهذه الحواصل هى المتعارف عليها فى أعمال البنوك باسم « النمر » .

وتكون وحدة المدة أما اليوم أو الاسبوع أو الشهر وفقا لما تقرره اللوائح التنظيمية المعتمدة للبنك وتكون معلنة للمستثمرين .

وفي حالات تغير مبلغ المستثمر الواحد خلال السنة بأن تتناولها الاضافة أو السحب يكون حساب النمر على أساس أرصدة الاستثمار عقب كل تعديل ، ما بين تاريخ التعديل وتاريخ انتهاء الاستثمار أو نهاية السنة المالية أيهما أقرب . كما يمكن - كطريق آخر - أخذ الفرق بين نمر المبالغ المضافة للاستثمار ونمر المبالغ المسحوبة محسوبة من تاريخ الاضافة ومن تاريخ السحب الى تاريخ انتهاء الاستثمار أو تاريخ انتهاء المدة المالية أيهما أقرب . وأن اتباع أى من الطريقتين يعطى نفس النمر التى تعطىها الطريقة الأخرى .

وفي مجال التطبيق لتوزيع الارباح ، نعرض مثلا مبسطة ، ومؤداة تخصيص ٣٠٠ وحدة نقدية لتوزيعها على فئة من المستثمرين قوامها ثلاثة ، استثمروا ١٠٠٠ ، ٣٠٠٠ ، ٥٠٠٠ وحدة نقدية لمدة زمنية هي ٤٠ ، ٢٠ ، ١٠ على التناظر ، فان توزيع الربح فيما بينهم ، يكون بنسب النمر التى تخص كلا منهم على النحو التالى :

المستثمر	المبلغ المستثمر وحدة نقدية	مدة الاستثمار وحدة زمن	النمر المبلغ - المدة وهي أساس التوزيع	نصيب المستثمر وحدة نقدية
الاول	١٠٠٠	٤٠	٤٠٠٠٠	٨٠
الثانى	٣٠٠٠	٢٠	٦٠٠٠٠	١٢٠
الثالث	٥٠٠٠	١٠	٥٠٠٠٠	١٠٠
			١٥٠٠٠٠	٣٠٠

مخاطر الاستثمار عن طريق المشاركة :

فى مجال مناقشة هذه المخاطر ، فاننا نقول بأنه افتراض نظرى وذلك للأسباب الآتية :

- ١ - عدم اعتماد البنك الاسلامى على سعر الفائدة فى تغطية مصاريفه الادارية وفى أرباحه ، والارباح التى يوزعها على المستثمرين مدعاة لان يجند البنك كل طاقاته وامكانياته الفنية فى احسان استخدام الاموال التى لديه .

٢ - مادام البنك قد توفر على الدراسات اللازمة للمشروعات قبل الاقدام على الاستثمار فيها ، فان افتراض الخسارة يصبح ضئيلا ان لم يكن معدوما .

٣ - ان الودائع كلها مختلطة وغير مخصصة ، ومن ثم فهي موزعة على عدد من المشروعات ، فان كان الربح في مشروع ضئيلا فان الربح في مشروعات أخرى سوف يكون وفيرا وسيضم ناتج المشروعات جميعا في النهاية .

٤ - ان تعدد المشروعات التي يستثمر فيها البنك وتنوعها وتوزعها على مناطق مختلفة مع توفير الدراسات الفنية اللازمة - كل ذلك يمتنع معه منطقيا القول بخسارة تهدد كل الودائع .

٥ - ان البنك بالرغم من ذلك كله يضع في شروط انشائه وفي التفويض الذي يمنحه المودعون له لتشغيل أموالهم أن يحتجز نسبة من الارباح الناتجة عن المشروعات لتكوين احتياطي لديه يستطيع به أن يواجه أية خسارة بالرغم من كل التحفظات السابقة .

احتمالات أحجام العملاء :

ومناقشة هذا العنصر تستلزم منا أن نقوم بعملية تحليل لدوافع المودعين : ونحن اذا حللنا الدافع الذي يدفع المودعين على اختلاف أنواعهم الى الايداع نجد أنه لا يخرج عن العناصر التالية :

دوافع المودعين :

١ - كون الوديعة مضمونة .

٢ - الربح .

٣ - قدرة المودع على استرجاع وديعته أو السحب عليها عندما يريد ، أو في نهاية الاجل المتفق عليه .

غير أننا نشير ابتداء ونحن نعالج هذا الموضوع - الى الامرين التاليين:

١ - ان الاطار العام الذي يحكم البنك في كل عملياته وتصرفاته هو الشريعة الاسلامية وما تحله هذه الشريعة وما تحرمه .

٢ - ان هذه العناصر من الدوافع وان كانت قائمة لدى جميع المودعين ، الا أن ترتيب أولوياتها يختلف من نمط الى الآخر .

وفى ضوء ذلك نبدأ فى معالجة هذه العناصر واحدا بعد الآخر .

العنصر الأول : ضمان الوديعة

بالنسبة للمودع بغرض الاستثمار فانه يقبل منذ البداية أن يعمل آخر فى ماله وأن ماله على هذه الصورة قابل للربح وللخسارة ويحكم اجراءات هذه العملية شروط العقد القائم بينه وبين البنك .

وعلى ذلك فانه ليس هناك ضمان يقدمه البنك لاصحاب الاموال الذين يودعون أموالهم بغرض الاستثمار ، وذلك تمشيا مع مبادئ الاسلام . وذلك هو المبدأ العام بالنسبة لهذا النمط من المودعين . أما كون الخسارة فى حد ذاتها افتراضا نظريا بحث كما سبق أن أشرنا ، فذلك أمر آخر لا ندخله فى عرضنا ونحن نحدد الاسس التى سيجرى الاتفاق عليها .

وبالنسبة للمودعين بغرض الاستثمار ، فان ترتيب عناصر الدافع تأتى فى الواقع على الوجه التالى : الربح أولا ثم الضمان ثم القدرة على السحب . وقد يكون الدافع منحصرا فى الربح دون العنصرين الاخيرين .

وأما بالنسبة للنمطين الاخيرين من المودعين (وديعة الامانة ، ووديعة التوفير) فان البنك يضمن أصل الوديعة لانه قبلها باعتباره أمينا عليها أو مقترضا لها وعليه الوفاء .

العنصر الثانى : العائد أو الربح

ولعل هذا العنصر هو الذى يمثل العنصر الاول والموجه والحاكم أيضا بالنسبة لاصحاب الاموال الذين يودعون أموالهم بغرض الاستثمار ، وهؤلاء يقدم لهم البنك نسبة معينة من الربح يتفق عليها فى شروط الايداع بوصفهم أصحاب المال فى عقود المشاركة .

ويرتبط العائد الذى يحصل عليه المودعون على هذا الاساس بنتائج المشروع الاستثمارى ، فان ربح المشروع كانت لهم نسبتهم المقررة

من الربح ، ونكرر هنا أيضا أن احتمال عدم الربح يعتبر في أكثر الظروف ضعيفا ، وقد يكون في الواقع أقرب الى مجرد الاحتمال النظري ، لأن وديعة كل فرد لن ترتبط بمفردها بمشروع معين مستقل لكي يتوقف ربح صاحبها على نتائج ذلك المشروع . بل انها سوف تمتزج بغيرها من الاموال النقدية في مشاريع متعددة . ويدخل المودع كشريك في جميع المشروعات التي يستثمر فيها البنك .

أما النمطان الآخران من المودعين (ودائع الامانة وودائع التوفير) فان ترتيب عنصر الربح بالنسبة اليهم كدافع يأتي متأخرا جدا ، وقد لا يكون موضع اهتمام أو اعتبار لديهم للامور التي أسلفنا الإشارة اليها .

ومع هذا فاننا نجزئ للبنك حالة تحقق أرباح وفيرة لديه أن يخصص لهؤلاء المودعين نسبة من الربح باعتبارهم قد أذنوا له في استخدام ودائعهم مع ضمانها لهم . وهذا الجواز لا يعتبر ملزما للبنك وانما هو مرتبط بظروف استثماراته وظروف الاحتياطي لديه .

العنصر الثالث : قدرة المودع على سحب الوديعة في الوقت الذي يريده

ويأخذ هذا العنصر الوزن الاكبر والاولوية لدى المودعين في ودائع التوفير أو في الحسابات الجارية . وليس هناك ما يحول بين أن يقبل البنك هذه الودائع على هذا الشرط . ومعلوم أنه غير ملتزم بأن يقدم ربحا عن بقاء هذه الاموال في حوزته . ومع استخدام البنك لجزء من هذه الودائع باذن من أصحابها أيضا فان قدرة البنك على رد هذه الودائع في أي وقت تؤخذ فيه الاعتبارات التالية :

(أ) أن آجال السحب لا تحل دفعة واحدة بالنسبة لجميع الودائع وانما تحل في آجال مختلفة .

(ب) من حيث الواقع والتجربة - قياسا على الحالات الاعتيادية - فان البنك لا يواجه طلبا على قيمة الودائع من أصحابها الا بنسبة لا تزيد عن عشر المجموع الكلي للودائع الثابتة .

(ج) ان الوديعة التي يسحبها صاحبها في الوقت الذي يشاء لم تدخل كلها في مشروع استثمار واحد لكي يكون سحب قيمته منه مؤديا الى تضعضعه .

(د) يفرض البنك على المشاريع التى تم استثمار الودائع الثابتة فيها الالتزام بدرجة من السيولة النقدية فى أوقات محددة من كل عام ، وذلك بالنسبة للمشاريع التى لا تتصف بموسمية خاصة فى أعمالها .

أما المشاريع التى تتصف بالموسمية فإن البنك يحدد الاوقات التى تتوافر عادة مثل هذه السيولة فيها ، ويشترط على تلك المشاريع أن تودع نقودها السائلة فى حساب جار لدى البنك ، ويقوم البنك بعد ذلك بتوزيع عبء توفير السيولة على بقية المشاريع والاستثمارات التى لا تتصف بالموسمية ، ويقسم هذا العبء حسب الاوقات والفترات التى لم تغطها سيولة المشاريع الموسمية .

كما يمكن أيضا فى حالة قيام البنك بتمويل مؤسسة تتبعه متخصصة فى الاستثمار أن يلزمها بالاحتفاظ بنسبة معينة من التمويل على شكل نقد سائل فى البنك .

(هـ) يمكن للبنك أن يقابل طلبات سحب الودائع من السائل النقدى الذى يحتفظ به والذى يتكون من :

ـ الجزء الذى لم يتمكن بعد من استثماره من ودائع الاستثمار .

ـ ودائع التوفير المتجددة والتى يحتفظ البنك دائما بجزء منها كاحتياطي للسيولة .

ـ من الجزء الذى يحافظ البنك على سيولته من رأس ماله الاصلى لكى يساهم فى تغطية تلك الطلبات .

الاسلوب المقترح للتنفيذ :

ان تعقد الامور وتغلغل النظم الاقتصادية المستوردة قد يوحى بصعوبة العثور على طريق عملي للتطبيق ، ونريد فى هذا الصدد أن نعرض لبعض الاسس التى يمكن الاعتماد عليها فى التطبيق وهى تتلخص فى :

١ - المحلية : والامر الذى يوجب هذا الاساس ما نراه من بعض اختلاف الظروف فى كل قطر اسلامى عن القطر الآخر . ومن هنا فإن القيام بتطبيق النظام العام الذى يتفق عليه يتيح للوحدات المحلية فرصة الاجتهاد فى ابتكار أنسب السبل والوسائل للتطبيق بمراعاة الاطار العام ، كما أن تدرج أحجام الوحدات المحلية واختصاص كل وحدة منها بمنطقة جغرافية محددة ضرورى فى متابعة القروض وفى التعرف على الدوافع والحاجات ، وفى اجراء المسوح الاقتصادية والاجتماعية التى تتسم بطابع عملي ، كما هو ضرورى أيضا لتعبئة الجماهير وكسب

تأييدها لرسالة وأهداف الوحدة المحلية (بنك - فرع - هيئة) وفى الرقابة أيضا .

٢ - **الجهاز البشرى :** ونقصد بهذا الاساس أن يضطلع بتحقيق أهداف هذه الاجهزة عاملون يعدون الاعداد الفنى والعقيدى الملائم حتى يكونوا حملة رسالة وحراسا على الاهداف قبل أن يكونوا موظفين يبحثون عن تدبير لقمة العيش .

٣ - اتباع الاسلوب العلمى فى كل ما يتصل باعمال هذه الاجهزة سواء فى التعرف على الدوافع أو فى معالجة المشاكل أو فى اختيار العاملين أو فى الحفاظ على السيولة أو فى اجراء البحوث . الخ .

٤ - ولعل الاساس الرابع والاول يتمثل حقيقة فى تدعيم الحكومات للاطار الفكرى العام الذى يقف وراء وضع البدائل الاسلامية موضع التنفيذ من خلال أجهزة ملموسة للعيان ، فبمقدار التدعيم العلمى الذى تقدمه الحكومات الاسلامية وبمقدار استعدادها ورغبتها ، وبمقدار رعايتها وتبنيها لتطبيق هذه الافكار يكون النجاح أملا أو تطلعا أو حقيقة .

التصور العام للنظام الذى يمكن أن يكون طريقا للتنفيذ :

يمكن تصوير أسلوب التنفيذ عن طريق انشاء جهاز مصرفى بالدولة على المستويات الآتية :

١ - مؤسسة مركزية بعاصمة الدولة .

٢ - فرع لهذه المؤسسة بعاصمة كل اقليم .

٣ - فرع بعاصمة كل مدينة تتفرع عنه وحدات بالتقسيمات الادارية الاقل .

وقبل أن ننتقل الى تفصيل وظيفة كل مستوى من هذه المستويات والدور الذى عليه أن يؤديه ، فاننا نشير الى تحفظ ضرورى وهام مؤداه أن التدرج والمرحلية قد يكونان مطلوبين ولكن ينبغى ألا ينسب هذا الا على التوسع فى انشاء الوحدات دون الوظائف التى تقوم بها الوحدة ذلك أن وظائف الوحدة لا تقبل التجزئة ، وأنه لما يهدد العمل كلية أن نقوم بالتدرج أو المرحلية فى ممارسة هذه الوظائف ، كأن نقول مثلا لنبدأ بالودائع ثم بالاستثمارات بعد ذلك وهكذا ، ذلك لان النظام ان لم تتكامل وظائفه جميعا منذ البداية فلن يستطيع أن يحقق وجوده أو أن يصل الى أهدافه .

أولا - المؤسسة المركزية بالعاصمة (مؤسسة البنوك الإسلامية) :

وهي بمثابة الهيئة الفنية التي تجتمع فيها الخبرات وتتكفل بالإشراف على إنشاء الفروع بالأقاليم والمدن وإمدادها بالخبرة والمشورة وتنقسم إلى عدد من الشعب المتخصصة التي تقوم كل منها بعدد من الوظائف يمكن تصويرها على الوجه التالي :

شعبة إنشاء الفروع :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - الدراسة الاقتصادية للمناطق التي يقترح إنشاء بنك بها .
- ٢ - الاشتراك مع الشعب المختصة في تقدير الاحتياجات المادية والبشرية للبنوك المنشأة .
- ٣ - إمداد البنوك المنشأة بالامكانيات المادية والبشرية اللازمة لسير العمل .
- ٤ - تذليل الصعوبات والعقبات التي تعترض سير العمل في البنوك المنشأة .
- ٥ - الاشتراك مع الشعب المختصة في تقديم الدراسات أو المشورات اللازمة للبنوك المنشأة .

شعبة الاستثمارات والبحوث :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - إعداد البحوث الاقتصادية وتقديم الاقتراحات الخاصة برسم السياسة في مجال الاستثمار .
- ٢ - اقتراح المشروعات التي يمكن للبنوك المحلية أن تستثمر أموالها فيها .
- ٣ - القيام بالدراسات الاقتصادية للمشروعات التي ينوي البنك القيام بها .
- ٤ - دراسة اقتصاديات المشروعات التي يطلب أصحابها تمويل البنك لها .
- ٥ - دراسة مناطق تجمع المشروعات الصناعية أو التجارية أو

الحرفية والتقدم بمقترحات تدعيم هذه المشروعات أو المشاركة فيها أو تحديد دور البنك في النهوض بها .

- ٦ - إصدار النشرات الاقتصادية للبنك ونشر البحوث اللازمة .
- ٧ - امداد الفروع التابعة بالبحوث التي تلزمها .
- ٨ - اجراء البحوث والدراسات القانونية والشرعية في كل ما يتصل بعمل البنك .
- ٩ - ابداء الرأي والافتاء في الشئون التي تحال اليها .
- ١٠ - اعداد شروط التعاقد وصياغة العقود التي تكون الهيئة طرفا فيها .
- ١١ - الاشتراك في اعداد مشروعات المراسيم والقرارات والاوامر التي يتقدم بها البنك واعداد المذكرات التفسيرية لها .
- ١٢ - المتابعة الفنية لاعمال الشئون القانونية في فروع البنك .

شعبة التمويل :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - اعداد الدراسات اللازمة عن سياسة تمويل البنوك .
- ٢ - الاشتراك مع شعبة الاستثمارات والبحوث في دراسة عمليات التمويل اللازمة للمشروعات الاستثمارية .
- ٣ - متابعة تحصيل ايرادات الاستثمارات التي يقوم بها جهاز الاستثمار .
- ٤ - متابعة تحصيل أية ايرادات تخص البنك الرئيسي أو البنوك المحلية .
- ٥ - اعداد الاحصائيات بالاشتراك مع الحاسب الآلى عن نشاط وموارد البنك .

شعبة المراجعة :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - مراجعة جميع الاعمال الخاصة بالنشاط المالى للبنك - الحسابات المالية - الاستحقاقات - المخازن .

- ٢ - وضع نظام الضبط الداخلى للنواحي المالية للبنك .
- ٣ - وضع نظم الدورات المستندية والنماذج المستخدمة .
- ٤ - تطوير النظم المحاسبية للبنك ومتابعة تطبيقها .
- ٥ - تأدية الاعمال الاخرى المماثلة .

شعبة الموارد الاسلامية :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - قبول أموال الزكاة المقدمة من الافراد ووضع نظم حساباتها .
- ٢ - اعداد الدراسات والبحوث اللازمة لتوجيه مسوارد الزكاة الى مصارفها الشرعية .
- ٣ - تحديد النسبة التى يمكن استثمارها من موارد الزكاة فى ضوء القواعد الشرعية .
- ٤ - الاشراف على بيت مال المسلمين (هبات - تبرعات - الاموال الموجهة للانفاق فى سبيل الله) وادارة هذه الاموال .

شعبة الحاسب الآلى والاحصاء :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - القيام بتنفيذ جميع العمليات الحسابية على الحاسب الآلى .
- ٢ - دراسة وتحليل الانظمة واعتماد التصميمات والبرامج اللازمة لاعمال البنوك .
- ٣ - اعداد الاحصائيات المختلفة عن نشاط وموارد البنوك .
- ٤ - اعداد التحليلات والدراسات والمقارنات الاحصائية اللازمة .
- ٥ - القيام بالبحوث اللازمة فى مجال عمل الشعبة .

شعبة الشؤون الادارية والمالية :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - اقتراح السياسة المالية والادارية للبنك ورسم سياسة الافراد ومتابعة تنفيذ السياسة المعتمدة .

- ٢ - اقتراح اللوائح المالية والمشتريات والمخازن وتصميم السجلات والبطاقات والنماذج الخاصة بعمل الادارة .
- ٣ - توجيه وتنفيذ كافة الاعمال المالية والادارية .
- ٤ - اصدار التعليمات المنظمة لتجهيز الميزانية وتلقى مقترحات الادارات الاخرى .
- ٥ - اعداد الموازنات التخطيطية والنقدية .
- ٦ - اعداد الميزانية النقدية والحسابات الختامية .
- ٧ - اعداد ومراجعة الاجور والمرتبات .
- ٨ - اتخاذ الاجراءات لتعيين العاملين والتعاقد معهم .
- ٩ - ابداء الراى فى المسائل المالية وشئون العاملين والشئون الادارية .
- ١٠ - اعداد التقارير اللازمة عن الشئون المالية وشئون العاملين والشئون الادارية .

شعبة الاختيار والتنظيم والتدريب :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - القيام بكافة البحوث والدراسات اللازمة لتنظيم البنوك وتحديد الاختصاصات وتقديم الاقتراحات اللازمة لتطوير التنظيم ليتلاءم مع التطورات فى حجم العمل والاعباء والمسئوليات التى يقوم البنك بتنفيذها .
- ٢ - دراسة أساليب العمل وتحليل العمليات الادارية التى تقوم بها أجهزة البنك وتطويرها بما يحقق الارتفاع بكفاية الاداء والاقتصاد فى التكاليف .
- ٣ - وضع خطط اختيار العاملين بناء على الدراسات العملية لتحليل العمل ، وتحديد المواصفات والقدرات اللازمة ، واقتراح برامج الاختيار ، والاشراف على تنفيذها .
- ٤ - وضع خطة تدريب العاملين بالبنك والفروع بالاشتراك مع الشعب المختصة .
- ٥ - تحديد احتياجات البنك من العاملين وتحديد الخبرات والتخصصات المناسبة لنشاط البنك .

- ٦ - اعداد وصف الوظائف المشتمل عليها البناء التنظيمى .
- ٧ - وضع سياسة تخطيط القوى العاملة وتقدير احتياجات البنك وفروعه من مختلف الوظائف بالاشتراك مع الشعب المختصة
- ٨ - اعداد البحوث اللازمة فى مجال عمل الشعبة .

شعبة التعريف ونشر الفكرة :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - التعريف بعمليات البنك ونشر أهدافه ومهمته بالوسائل المختلفة .
- ٢ - رسم برامج الاعلام ونشر الفكرة والدعاية .
- ٣ - تنفيذ الحملات الاعلامية وتقييم نتائجها .
- ٤ - القيام ببحوث تحليل رأى العام لرسم الحملات الاعلامية على أساس علمى .
- ٥ - اعداد النشرات التعريفية والمصقات والاتصال بالصحف والمجلات والاذاعة والتليفزيون والجهات المعنية .
- ٦ - اجراء الدراسات اللازمة عن عمليات التواصل ووسائل الاقتراب من قادة الرأى والقطاعات الشعبية المختلفة .

شعبة المشروعات الاستثمارية :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - القيام بدراسة اقتصاديات المشروعات التى يؤمم البنك الاستثمار فيها بأمواله أو مشاركا للآخرين .
- ٢ - القيام بالاشراف على تنفيذ المشروعات الاستثمارية التى يقوم بها البنك .
- ٣ - اقتراح المجالات الاستثمارية التى يمكن للبنك أن يستثمر فيها أمواله ، وتقديم الدراسة اللازمة عنها .
- ٤ - متابعة مشروعات البنك الاستثمارية ، والاشراف على مسك حساباتها .
- ٥ - اعداد الميزانيات اللازمة وحسابات الارباح والخسائر للمشروعات الاستثمارية التى يقوم بها البنك .

ثانيا - فروع البنك الاسلامى بالمدين :

وهى عبارة عن وحدات مصرفية تنشأ على مستوى عاصمة الاقليم أو المدينة وتتلخص وظائفها أساسا فى :

- ١ - قبول الودائع بأنواعها .
 - ٢ - استثمار الودائع بطريق مباشر أو عن طريق المشاركة .
 - ٣ - القيام بالعمليات المصرفية الأخرى في ضوء الأطار الإسلامى الذى سبق طرحه .
- وتقوم هذه الفروع بوظائفها عن طريق عدد من التقسيمات الإدارية على الوجه التالى .

وحدة الودائع :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - فتح حسابات للمودعين وتنفيذ اللائحة الداخلية فيما يختص بالسحب والإيداع .
- ٢ - فتح حسابات الودائع ومسك سجلاتها .
- ٣ - صرف الودائع الاستثمارية فى حدود التعليمات التى تحددها اللوائح الداخلية .

وحدة الحسابات والخزانة والمراجعة :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - القيام بكافة العمليات الحسابية للفرع وفق اللوائح المنظمة لذلك .
- ٢ - الاشتراك فى وضع الميزانية التقديرية للفرع .
- ٣ - أعداد حسابات الفرع وميزانياته وحساباته الختامية فى المواعيد المقررة .
- ٤ - أعداد موازين المراجعة اليومية والدورية والمراجع اليومية على المبالغ المودعة للخزانة ومطابقة ذلك على مستندات الصرف والإيداع .
- ٥ - قيد مستندات الصرف والإيداع فى دفاتر الخزانة واليومية .
- ٦ - إجراء الجرد اليومى للخزانة وإيداع الرصيد فى الخزائن الرئيسية .

وحدة القروض والاستثمار :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية فى :

- ١ - بحث مجالات الاستثمار المحلية فى نطاق عمل الفرع .
- ٢ - إرسال المشروعات الاستثمارية لهيئة الإشراف بعد دراستها فى الحدود التى تقرها اللوائح .
- ٣ - الإشراف على المشروعات الاستثمارية التى يقوم بها الفرع بنفسه أو بالمشاركة .

- ٤ - مسك سجلات للمبالغ المخصصة للاستثمار المباشر أو بالمشاركة.
 - ٥ - التأكد من توافر الشروط التي تحددها لائحة التمويل في طالبي التمويل بالمشاركة .
 - ٦ - اقتراح سياسة الاستثمار في مجال الفرع .
- وحدة التخطيط والمتابعة :**

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - وضع الخطط التفصيلية لتنفيذ الخطة العامة .
- ٢ - اجراء البحوث والدراسات عن مشاكل التنفيذ ورفعها للإدارة .
- ٣ - توجيه وحدات الفرع في جميع مجال العمل الفنية والمالية والإدارية في ضوء ما تكشف عنه مشاكل التطبيق .
- ٤ - متابعة وتقييم نشاط الفرع واعداد تقارير المتابعة الدورية ورفعها للإدارة .
- ٥ - اعداد البيانات الإحصائية المختلفة وتحليلها .
- ٦ - اعداد البيانات الخاصة بتقدير الإيرادات والمصروفات ورفعها للإدارة .

وحدة التعريف والاعلام :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - تنفيذ خطة التعريف والاعلام وتوضيح دور الفرع ونشاطه .
- ٢ - تنفيذ برامج الاعلام في مجال عمل الفرع .
- ٣ - توزيع النشرات أو الإحصائيات التي تهم جمهور المتعاملين .
- ٤ - تنفيذ الحملات الاعلامية بمختلف تقسيمات الفرع في مجال عمله .
- ٥ - اجراء الاتصالات اللازمة مع قادة الرأي وجمهور المتعاملين بمنطقة عمل الفرع .

وحدة الشؤون الادارية :

وتتمثل اختصاصاتها الرئيسية في :

- ١ - اعداد ومراجعة وصرف أجور ومرتبات العاملين .
- ٢ - امساك سجلات الحضور والانصراف والاجازات والجزاءات .
- ٣ - استلام المكاتبات الواردة وتسديدها بالدفاتر .
- ٤ - تصدير المكاتبات الصادرة بعد قيدها بالدفاتر .
- ٥ - القيام باعمال النسخ المطلوبة للفرع .
- ٦ - مسك دفاتر العهد والتسجيل فيها أولا بأول .
- ٧ - توفير المهمات والادوات والمعدات التي يحتاجها العمل .
- ٨ - القيام بالمشتريات اللازمة في حدود اللائحة المعتمدة .
- ٩ - التعاقد مع الموردين في حدود الاعتمادات المخصصة .

حوار

تطور أم تحول

يوسف كمال محمد

ان طغيان الغزو الفكرى وتسهم الواقع بجوانب النظم والقوانين الدخيلة أدى الى ضمور الثقافة الشرعية وجمودها وانعزالها عن الواقع ، وتشبعت طلائع المثقفين بثقافة الواقع وتنافست فى استيعابه حتى أصبحت - تحت ضغط الامور المعاشية - ضرورة حياتية متصلة بالاحتراف . بل أصبحت علامة الفهم والرقى ومعيار التقييم الشخصى للنضج الفكرى والنفسى .

يقول ١٠ جب المستشرق الانجليزى وأحد مستشارى وزارة الخارجية الانجليزية فى كتابه الى أين يتجه الاسلام Whither Islam ص ١٦٣ « انه قد يبدو للنظرة الاولى أن الجمهرة العظمى من المسلمين لم تتأثر بمؤثرات دينية أوربية ، وأن التفكير الدينى الاسلامى قد ظل وثيق الاتصال باصوله الدينية التقليدية . ولكن ذلك ليس هو الحقيقة كلها . فالواقع أن التعاليم الدينية ومظاهرها ، عند أشد المسلمين محافظة على الدين وتمسكا به ، قد أخذت فى التحول ببطء خلال القرن الماضى ٠٠٠٠ فان دخول عناصر جديدة على الحياة الاسلامية كان يقتضى ابراز بعض تعليمات الدين ، وتوجيه عناية أكبر اليها ، ووضعها فى المكان الاول ووضع تعليمات أخرى فى مرتبة غير أساسية . وإذا حدث هذا فمعناه أن الموازين الدينية والتعاليم الاخلاقية فى الاسلام أخذت فى التحول وأن هذا التحول يتجه نحو تقزيب الموازين الغربية

فى الاخلاق التى هى فى الوقت نفسه متمثلة فى التعاليم الاخلاقية
للكنيسة المسيحية » .^(١)

فالى اى مدى استطاع هؤلاء المستشرقون أن يؤثروا فى العقلية
المسلمة فى الشريعة على وجه العموم وفى الاقتصاد الاسلامى على
وجه الخصوص .

ويتلخص رأى المستشرق كولسون فى كتابه (١) فيما يلى :

توصف الشريعة الاسلامية بأنها شريعة الوحي وشريعة الفقهاء ،
وهذا التناقض الظاهرى فى الوصف يكشف عن وجود توتر أساسى فى
النظام الذى يتجاذبه الوحي الالهى من ناحية والمنطق البشرى للفقهاء
من ناحية أخرى . ومن الواضح أن المصدر الأساسى للفقهاء هو الوحي
الالهى من كتاب وسنة . وقد تميزت المائة والخمسون سنة الأولى
من التاريخ الاسلامى بحرية المنطق القانونى فى حل المسائل التى لم
ينظمها الوحي الالهى الذى كان يعتبر تعديلا فى حالات محدودة للعرف
القائم ، بمعنى أن ما لم يعدله الوحي من هذا العرف بقى قانونا عرفيا
له قوته . فاذا ما جدت مسائل لا يحكمها العرف أو الوحي الالهى كان
حلها على أساس ما يستحسنه القاضى أو الفقيه فى رأى الشخصى
المبنى على الاعتبار التى يراها مناسبة فى كل حالة ، وهذه هى
مرحلة « اهل رأى » التى كان للقانون الاسلامى فيها أساس واضح
الازدواج مكون من منطقى الامر الالهى والرأى البشرى .

ولكن هذا الموقف لم يلبث أن جوبه بالاهتمام المتزايد بالبحث الدينى
الذى أدى الى قيام مجموعة من الفقهاء انطلقت من مبدأ أن جميع
مظاهر السلوك البشرى يجب بالضرورة أن تنظمها الارادة الالهية ،
والا كان اعمال الرأى البشرى فى مسائل القانون بمثابة اشراكه مع
الله فى سلطة التشريع ومن هنا ظهر « اهل الحديث » فى مقابل « اهل
الرأى » الذين كانوا يرون أن حرية اعمال العقل البشرى فى وضع
القانون لها أساسها الشرعى فضلا عن أنها ضرورة . ومن هذه المواجهة
بين الفريقين قام أول نزاع أساسى من حيث المبدأ بين الفقهاء ووضع
فى الميزان التوتر بين العنصر الالهى والعنصر البشرى فى القانون .
جاء الامام الشافعى ليضع صيغة التوفيق فى هذا النزاع بما جعله
يستحق لقب « أبو الفقه الاسلامى » وكان منطلقه من اولوية الحديث حيثما

(١) مجلة المسلم المعاصر العدد الثالث يوليو ١٩٧٥ م ترجمة وتلخيص
د . جمال الدين عطية ص ١٤١ / ١٧٠

وجد ، وفى حالة عدم وجوده فالضرورة تقضى بأعمال العقل البشرى ولكن ليس على أساس «الرأى» ، أى لا يمكن للرأى أن يكون مصدرا للقانون منفصلا عن الارادة الالهية ، بل على أساس أن الله أمر بذلك أى تكون وظيفة العقل هى تنظيم الحالات الجديدة على أساس المبادئ التى نظم الوحي الالهى حالات مشابهة على أساسها ، وذلك بطريق القياس .

وفى مرحلة لاحقة اعترفت النظريات القانونية بوجود حالات يكون الحل المبني على القياس فيها غير عادل وأعطى العقل فيها مزيدا من الحرية تقرب من « الرأى » عند الاقدمين ، وأطلق عليها اصطلاحى « الاستحسان » (العدالة) و « الاستصلاح » (المصلحة العامة) ولم يعد ينظر الى هذين الاصلين كمظهر لحرية العقل البشرى بل كمقصدتين من مقاصد الوحي الالهى يقع على عاتق الفقيه عبء تطبيقها فى حالة غياب النص .

وفى أواخر القرن التاسع عشر أدت سيطرة الدول الاوربية على الشرقيين الاوسط والادنى الى توسع حركة التجارة وتطور أساليبها مما استلزم اصدار قوانين تجارية واجرائية منقولة عن نماذج أوربية ، وحدث نفس الشيء فى ميدان القانون الجزائى حيث فقدت النظرية الفقهية صلتها بمزاج المجتمع فى الشرق الاوسط عموما ، لا لقسوة عقوباتها فحسب بل كذلك بسبب أن الشريعة تعتبر الجرائم ضد الاشخاص من طائفة الضرر الواقع على الحق الخاص لا على الحق العام ، مما يؤدى الى بقاء حق اقامة الدعوى الجزائية بيد المجنى عليه أو أقاربه ، ويعكس القانون هنا النظرة القبلية فى العدالة التى تغيرت بسبب تفكك الكيان القبلى للمجتمع الاسلامى مما أدى الى اصدار تشريعات جزائية جديدة فى معظم بلاد الشرق الاوسط مستمدة من الدول الاوربية ذات التأثير عليها ، فاستمد القانون فى مصر وشمال افريقيا من القانون الفرنسى ، بينما اعتمد فى السودان القانون الانجليزى ، وفى ليبيا القانون الايطالى .

وإذا كانت المحاكم الجديدة التى انشئت لتطبيق هذه القوانين صورة من صور محاكم المظالم فى العهود الماضية ، الا أنها فى الواقع اخذت طابعا زمنيا بصورة صريحة مكشوفة .

ولم يحدث فى التاريخ القانونى العالمى مثل هذا الصدام بين قوى الثبات وقوى التغيير كما يواجه الاسلام المعاصر حيث تمثل قوى الثبات مؤلفات كبار الفقهاء المذهبين التى ظلت ذات سلطة مطلقة أكثر من عشرة قرون . وأمام هجمات قوى التغيير تهدمت تماما أجزاء من هذه القلعة كالقانون التجارى والجنائى ، ولكن منطقة قانون الاسرة ما زالت

صامدة بفضل إعادة ترتيب وسائلها الدفاعية ، فقد ظل للشرعية سلطانها على حياة الاسرة بل وأحكمت رقابتها بمزيد من الاخلاقية القانونية ، وذلك بواسطة اقتباس آراء من مذاهب أخرى وتحرير القضاة والفقهاء من سلطان التقليد والسماح بمزيد من حرية تفسير الوحي الالهي وايجاد حلول للمشاكل التي لم ينظمها الوحي .

ان هذا الهجوم المفاجيء المتتابع على الاسلام كان يقتضى اجراءات تكتيكية فورية ولم يسمح بفرصة وضع تخطيط طويل المدى ، واذا كان الفقه الاسلامي قد نجح في حل المشاكل الفورية لقانون الاسرة بواسطة اجراءات وقتية الا انه لم يضع اى مبادئ محكمة منظمة لضمان مواجهة التغيرات المقبلة ، فما زالت هناك مشاكل لم تحل ، وفي وسط هذه المرحلة الانتقالية تقف حقيقة واحدة صامدة ، هي ان موقف المثالية السني هيمن على علم الفقه في الماضي قد ذهب الى الابد ، واصبح اهتمام الفقه الاسلامي الآن منحصرًا بمواجهة تنظيم حاجات وآمال الحياة البشرية، لقد أصبح علما ذا هدف اجتماعي .

وقد كان من جملة اهداف تقنين الشريعة جعلها اسهل منالا للهيئة القضائية التي لم تمارس الدراسات الفقهية الاسلامية من امهات المصادر الفقهية المعقدة . ويقف من وراء ذلك ويؤيده نظام متطور لتدريس الشريعة الاسلامية التي أصبحت الآن مقصورة تنفيذا على دائرة الاحوال الشخصية من خلال مؤلفات حديثة تعتبر جزءا من منهج الدراسة في كليات الحقوق ، جنبا الى جنب مع فروع القانون الاخرى المدني والتجاري والجزائي التي استعيرت من القوانين الاوربية والتي أصبحت الآن جزءا من نظام الحياة الاسلامية . وبذلك أصبح قانون الاسرة المستمد من الشريعة الاسلامية جزءا من النظام القانوني الوطني وفقد صلته الخارجية بالدين ، لا بمعنى فقدان مضمونه الديني بل بمعنى فقدان الصلة التقليدية بالرجال والهيئات الدينية وصيرورته مجالا مهنيا لرجل القانون .

وهذا التطور مظهر لتغيير حقيقي في فلسفة القانون الاسلامي ، فعوضا عما فعلته تركيا حين نبذت الشريعة الاسلامية سنة ١٩٢٠ واستبدلت بها القانون السويسري ، نجد ان الدول الاسلامية في الشرق الاوسط سلكت سبيل النهضة القانونية عن طريق التطور لا الثورة .

ولا يحتاج القارئ لذكاء كبير ليصل الى اهداف المستشرق التالية :

١- ان حركة تطوير الفقه وأصوله بديل متطور لحركة تركيا الثورية نحو العلمانية .

٢ - الفصل فى الفقه بين شريعة الوحى وشريعة الفقهاء . فالاولى الهية والثانية وضعية والفصل فى الاصول بين اهل الحديث واهل الراى متمثل فى مبدأ المصلحة .

٣ - محاولة التركيز على وصف الفقه بالموضعية وابرار الراى فى الاصول على النص كهدف للتطوير لهدم الحواجز بين شريعة البشر وشريعة الله .

٤ - محاولة تحديد النصوص فى الامور الثابتة ، اما الامور المتغيرة فتترك للفقه الوضعى ليقنن لمتطلبات المجتمع المتغيرة .

٥ - استخدام هذا المدخل لاعطاء صفة الشرعية للافكار الغربية عن الاسرة والاقتصاد والقانون .

وانا اعترف لهذا المستشرق بالحقيقة المرة ان قلاع الاسلام سقطت لقانونهم الوضعى فى التشريع الجنائى وسقطت لوضعيتهم فى القانون التجارى وفى فقه الاسرة فقدت كثيرا من صفاتها وتحولت من فقه الى قانون واقتربت من نظمهم نوعا ما فى النظرة الى التعدد والطلاق والولاية .

ولكن ما ازعجهم من تراث الفقه وعلم الاصول لا يزال شامخا عصيا على تبرير الواقع الملوث بايديهم والباسه صفة الشرعية . وما اراده من اخراجه عن حقيقته وما هدف اليه من تغليب الراى على النص مقضوح مرفوض مهما زين له وزخرف .

واللدكتور جمال الدين عطية فى هذا الموضوع تصنيف . فقد قسم مصادر التشريع قسمين :

١ - الشريعة وتضم الكتاب والسنة .

٢ - الراى او الاجتهاد ويضم الاجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسله والعرف وشرع من قبلنا وقول الصحابى والاستصحاب والاجتهاد او الراى (الفقه الوضعى) عنده كان مطلقا دون قيد ثم قيد بأصول الفقه بالاجماع والقياس والمصالح المرسله . ثم عاد مرة أخرى حرا دون قيود بالتنظير الاسلامى المعاصر . ويبين لنا مراحل هذا التطور بقوله ان امر التشريع اولا يقوم على الاجتهاد بالراى سواء على الصعيد الفردى او الجماعى على أساس الشورى . حتى ظهرت المدارس الفقهية ووضع الامام الشافعى رسالته فى اصول الفقه وبدأ تقعيد الاصول التى انتقل بها الاجتهاد بالراى الذى كان مطلقا لمدة قرن ونصف قرن لا يحده الا الكتاب والسنة الى حدود أخرى من

الاجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة . . ثم ضعف المستوى العلمى للمجتهدين فصاروا مقلدين وخيف من الاجتهاد فأقفل بابيه . ولم يتغير المجتمع تغيرا يدعو لنهضة فقهية حتى جاءت الثورة الصناعية الاوربية وغيّرت شكل المجتمع وأخذ يتنبه المسلمون بعسد أن سادت قوانين حديثة غير اسلامية وانحسر نطاق تطبيق الشريعة الاسلامية . ثم تطور الفقه من التقليد لمذهب معين الى العدول من رأى راجح فى المذهب الى رأى مرجوح ثم سار التحرر نحو اقتباس آراء من مذاهب اسلامية أخرى ثم نادى زعماء الاصلاح الدينى بفتح باب الاجتهاد مع التزام أصول الفقه التقليدى . ووصلنا الى ذروة التحرر من المذهبية بقروعها وأصولها الى الاجتهاد فى الاصول كما يجتهد فى الفروع لان الاولين اختلفوا فيها . ومن هنا بدأت الكتابات الاسلامية المعاصرة تجتهد اجتهادا مطلقا هو اقرب ما يكون الى فقه الرأى الذى بدأ به المسلمون قبل الفقه . فالفقه الجديد هو النظريات الاسلامية المعاصرة فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة (١) .

وحين النظر الى المناخ الفكرى الذى نعيشه نميز بين مواقف فكرية تميز العصر هي :

١ - مواقف بعض العصريين :

وهؤلاء عجزوا عن الالمام بالتشريع الاسلامى واسراره فأرادوا أن يحولوا الاوامر التنظيمية الى قواعد اخلاقية وضيقوا من نطاق عمل النصوص الصريحة فاعتبروها من أمور الدنيا التى لا تلزم تشريعا . . ويبقون للدين مجرد الرمز الاعتقادى ومظهر الشعائر .

٢ - موقف بعض الشرعيين :

وهؤلاء عجزوا عن الالمام بالواقع العصرى فكريا وعمليا فلم يكتشفوا العلل الحقيقية للنظم السائدة تحت ضغط الواقع حتى يصدرُوا حكما نابعا من الشريعة ففتحوا الباب الواسع لتبرير الواقع تحت عنوان : الاصل الاباحة والمصالح المرسلة .

غير أن البعض رأى رأيا مقتضاه أن الاصل فى أمور المعاملات هو الاباحة ما لم يرد حكم منصوص عليه ينظم مسألة ما ، أما حيث لا نص فالمسلمون على أصل الاباحة يشرعون ما يرونه محققا لمصلحتهم . وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوح الشيخ محمد محمد المدنى رحمه الله فى

(١) « المسلم المعاصر » العدد السادس ابريل - يونيو ١٩٧٦ ص ٥ - ١٥ من المقال .

محاضرة له بموسم محاضرات الازهر ، وهو نظر فيه تعميم لرأى الحنابلة
فى الشروط والعقود ٠٠

واذا كان الاتجاه السابق قد ضيق من نطاق النظرية الاسلامية بقصرها على
دائرة النصوص ، فهناك اتجاه آخر يذهب الى عدم التقيد بالاحكام الفرعية
الواردة فى النصوص ، وانما الى التقيد فقط بالمبادئ الكلية والمقاصد
العامة للشريعة المستمدة من النصوص صراحة أو استنباطا ، وبسط نطاق
تطبيقها على كافة أمور الحياة ٠٠ ومن أمثلة المبادئ والمقاصد العامة
المقصودة بهذا الرأى ما نصت عليه المواد المائة الاولى من مجلة الاحكام
العدلية ، والتي سبق الى استنباطها الاصوليون فى كتب الاشباه
والنظائر وغيرها ٠٠

وممن ذهب الى هذا الرأى - دون الاشارة الى مواد المجلة العدلية -
الدكتور محمد أحمد خلف الله فى تعليقه بمجلة الطليعة (المصرية) على
حركة المناذاة بتطبيق الشريعة الاسلامية ٠

وأخيرا نجد البعض لا يرى التقيد لا بروح النص كما فى الرأى السابق
ولا يلفظه كما فى الآراء الاخرى ، ويرى اطراح ذلك كله فى دائرة
المعاملات واعمال العقل مطلقا من كل قيد الا قيد مراعاة المصلحة التى
يراهما هى روح النصوص جميعا محتجا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم
فى مسألة تأبير النخل « انتم أعلم بأمر دنياكم » ٠

ومن هذا الرأى الدكتور محمد النويهى فى بحث نشره بعنوان « نحو
ثورة فى الفكر الدينى فى مجلة الآداب اللبنانية عدد مايو ١٩٧٠ واستكماله
فى ندوة التخلف الحضارى التى عقدت بالكويت ونشرت فى مجلة الشورى
اللبيبة عدد اكتوبر ١٩٧٤ » (١) ٠

٣ - موقف المرحليين :

وهؤلاء الفلاسفة الجدد وضعوا فلسفة عقلية تبرر رفع التكليف والتفكير
فيه عن عاتقهم فيما يخص أمر الشريعة ، لقد أعطوا لانفسهم هذه الرخصة
بحجة أن المجتمعات التى ورثت الاسلام أصبحت جاهلية وأهلها كفارا وأن
الاسلام دار دورته ليبدأ من جديد بمكة مرحلة العقيدة ٠ ثم اختلفوا فرقا ٠

١ - منهم من رأى أن العقيدة فى مكة هى الهدف الاعلى للحرية والمساواة
وأن التشريع نزل بالمدينة حين انحطت عقيدة الناس (٢) ٠

(١) مجلة المسلم المعاصر ص ١٢ - ١٣ د ٠ جمال عطية مقال موقف
المجتهد من النصوص

(٢) الاهرام الصفحة الدينية مقال الاستاذ محمد عبد الله السمان
١٩٧٦/٤/١٦

٢- ومنهم من رأى أن فى وجود الجاهلية العذر فى تعطيل الشريعة وأن الرخصة قائمة للناس ليعيشوا عصرهم حتى تقوم دولة الاسلام (٣) .

وهناك من قسم المراحل الى انطلاق واستمرار ، هدف الاولى للحاق بالعصر ماديا أما مرحلة الاستمرار فهى التى يهتم بها بالاوامر الشرعية (٤) وأخشى أن يكون قد تأثر بهذا المذهب الكثير .

٣ - ومنهم من رأى مفاصلة المجتمعات واعتزالها ونبذ دراسة الفقه لانه وليد الحركة ينمو عضويا معها فمن العبث دراسة القديم أو الاشتغال بالفقه حتى تقوم دولته (٥) .

ولقد أثرت الاتجاهات السابقة على الفكر الاسلامى وحسبى هنا أن أذكر كيف أثر على الفكر الاقتصادى . ولا مانع من سرد رأى ماركسى يدعو لتطوير الاسلام ، أعجبنى منه أنه قدم بترتيب ما يعبر عن لقاء على مائدة واحدة هى فى حقيقتها علمانية مهما تسمت وحاول أن يعطيها أصحابها الجدد من بزيق حتى سميت باليسار الاسلامى وهو شعار لا غرابة فيه من أناس لهم مثل القواعد السابقة

يقول : « فنحن نعرف الدين بأنه فلسفة معينة للحياة ، أو ما يسمى بالمصطلح الفقهى « العقيدة » ويتبع العقيدة مجموعة من شعائر العبادات ، ومجموعة من القيم الخلقية - وكلاهما ينمو بالعقيدة ، وينمى العقيدة ، والعقيدة وما يتبعها من عبادات وأخلاق هى : جوهر الدين وأساسه . ليس من حيث كيف فحسب ، بل من حيث الكم أيضا ، فهى تسعة أعشار تعاليمه أو تزيد . وهى التى تبني الانسان المؤمن ، الذى يشتعل قلبه بنور الايمان ، ويمتلك ضميرا دينيا يقظا ، وهذا ما يميز القيادات الاسلامية الاولى فى قيادتهم لمصالح شعوبهم . على أساس من المحبة والعدل . أما العشر الباقى فهو مجموعة من الاحكام ذات الجوهر الخلقى أيضا ، وضبط نواحي الحياة الاجتماعية ، فان هدى الله فى أمور الشرع (فى غير العبادات) أتى ليقرر قواعد عامة وكلية ، واحكاما محددة ، أشبه بمناورات على الطريق ، فالطريق نرسمه نحن

(٣) وحيد الدين خان حكمة الدين ص ٥٤

(٤) المسلم فى عالم الاقتصاد مالك بن نبي ص ٩٦

(٥) فى ظلال القرآن سيد قطب مقدمة سورة الانعام

بعقولنا وبحريتنا ، وما ننقله من التجارب الاخرى ، مادامت تقدم لنا مصلحة وتمنع ضررا » (١) .

ونكتفى بهذا القدر لنرى اثر هذه الافكار على الفكر الاقتصادى الاسلامى المعاصر .

فى بحث من بحوث المؤتمر العالمى للاقتصاد الاسلامى المعقود بمكة يقول : (حرصت على ان يكون عنوان هذا الفصل « الحل الاسلامى » وليس « النظرية الاسلامية » فالنظرية تقوم على افتراضات علمية فى أساسها والسياق المنطقى الذى يمكن تطويره الى نظرية تستخدم كقانون علمى حينما يثبت دون شك .

وبس عندنا نظرية نقدية فى الاسلام . ان الله تعالى فى القرآن ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم فى السنة لم يحللا أبدا معنى النقود أو يبينوا وظائفها . ولم يبينوا لنا لماذا حرمت الفائدة بشدة .

والاسلام اعطانا بعض القواعد الخاصة بوسائل تبادل السلع وتركها مفتوحة لنا لبنى على أساسها القوة أى بناء نراه مناسبا وملئما لظروف مدنيتنا الاقتصادية المتغيرة باستمرار . علينا أن نضع فى عقلنا دائما أنه ليس هناك اقتصاد اسلامى وان الاقتصاد مظهر من حياة المسلمين لا يفصل المادة عن الروح ولا الدنيوى عن الاخرى . وهو مجرد وسيلة ليساعد الافراد من داخل المجتمع ليساهموا فى العملية الداخلية لنمو ورفاهية الانسان » (٢) .

وبحث آخر فى نفس المؤتمر يقول صاحبه : « الاقتصاد الاسلامى اقتصاد الهى من حيث المذهب ، وضعى من حيث النظام . والاصول الاقتصادية الاسلامية انما تستقى من نصوص القرآن والسنة ، وقد جاءت نصوص القرآن والسنة فى المجال الاقتصادى محدودة وعامة ومن ثم فقد استلزم الاسلام الاجتهاد فى اعمالها وملاءمة تطبيقها باختلاف ظروف الزمان والمكان ..

والانظمة أو التطبيقات الاسلامية ، وان كانت « وضعية » باعتبار جهود الائمة فى استنباطها واستقرارها الا أن مرجعها ومصدرها هو الله تعالى ، فعمل الباحث فى الاقتصاد الاسلامى ، كما سبق أن أسلفنا

(١) الاخبار ١٩٧٦/٦/١٩ مقال (نحن لا نلعن الماركسية على السجادة) خالد محيى الدين .
(٢) المؤتمر العالمى الاول للاقتصاد الاسلامى . محمود أبو السعود

هو تطبيقي انشائي ، ذلك لانه لا ينشئ ويثبت حكما من عنده ، وانما هو يظهر ويكشف حكم الله في المسألة المطروحة » (٣) .

وفي بحث لمجمع البحوث الاسلامية « ان ولي الامر العادل في الدولة الرشيدة التي اختارته بحريتها كالأب الرحيم في أسرته التي يحبها ويحنو عليها ، وتحبه ولا تعصى له أمرا » .

واذا كان ليس بين مثل هذا الوالد وأولاده ربا فيما يمنحه لاحدهم لمصالحه ، أو فيما يعطونه لوالدهم ليصرفه في توفير أمنهم وراحتهم وفي كل ما يعود عليهم بالسعادة ، كذلك ليس بين رئيس الدولة الذي اختارته الأمة مديرا لشئونها وكان حريصا على مصالحها ..

انما الربا الذي حرمه الله هو أن يأخذ المقرض الربح لنفسه يصرفه على خاصته من عياله أو شهوته .. ثم بعد أن يعدد فوائد الاقتراض من البنوك بفائدة يقول : فهذه أربع فوائد ، وفيها مفسدة واحدة وهي ما فيه من ربا الفضل . فأيهما أقوى ؟ أربع فوائد لعمل يقابلها مفسدة واحدة في ذلك العمل ، مفقود فيه علة تحريم الربا وهي استغلال حاجة الفقير ، والمقترض هنا غير محتاج وغير فقير .

وقد استنتج العلماء من يسر الشريعة أن المفسدة اذا عارضتها مصلحة راجحة قدمت عليها المصلحة وألغى اعتبار المفسدة .

فهل يمكن أن نقول أن هذا حرام ؟ « (٤) .

وانظر الى قول مسئّل بمجمع البحوث الاسلامية : « ان التساريخ حركة لا تنتهي الى غاية نهائية محدودة وكل شيء في هذا العالم حادث غير متكامل ينتهي الى شيء مختلف تماما عما هو عليه ، ولم تظهر في التاريخ حقيقة مطلقة أو حياة متكاملة وانما الدوام والكمال لله وحده القديم الدائم ، وحياتنا هي حركة من حركات التاريخ تتجدد وتتغير وليست دائمة كاملة ولا سبيل الى دوامها أو كمالها المطلق .. وقد كان من حسن الصدف أن الفقهاء قد بدأوا أخيرا يستعيدون من أنفسهم في نظرتهم للحياة بالاجتهاد الايجابي والتفسير الفني بالرجوع الى الاصول والقواعد بدلا من الدوران حول تفسير الفروع وجمعها . وأقرب مثال

(٣) المؤتمر العالمي الاول للاقتصاد الاسلامي . محمد شوقي الفنجري ص ٥٨/٥٣

(٤) المؤتمر السابع لمجمع البحوث الاسلامية مقال بعض الاسس الاقتصادية التي تقوم عليها المصارف المصرية ، الشيخ عبد الجليل عيسى ص ٣١ - ٣٥ .

لهذا ما تم أخيراً في مجمع البحوث الإسلامية في نظره في شهادات الاستثمار وحلها أو حرمتها ، فقد أثار أحد أفاضل الشيوخ والعلماء رايه بحل هذه الشهادات وجواز تداولها ، بناء على أصول معروفة ، وهي أن الأصل في المنافع الإباحة ، وأنه لا ضرر ولا ضرار ، وأنه لا ريب بين أب وأبنائه ولا بين الدولة ورعاياها ، وكان فضيلته قد أجازها من قبل على أنها قراض .. أن مقاصد الشريعة هي التي تهيمن على الأصول والقواعد والأوضاع الشرعية والأحكام ، ووضع هذه الأصول العامة في إطار مقاصد الشريعة قد يؤدي إلى وضع أدلة جديدة فيما لا نص فيه .. ونخلص من هذا كله بفكرة عامة هي إعادة النظر في الأصول وتقرير النظريات الفقهية استقراء من القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم في روح الإسلام ومقاصد الشريعة كي تدور عجلة التطور » .

والقضية في ذهن مالك بن نبي ليست قضية حرام بقدر ما هي قضية تخلف وقضية أشباع مادي قبل أن تكون قضية مبدأ في كتابه « المسلم في عالم الاقتصاد » .

يقول : « تستطيع مبدئياً رسم شروط الديناميكا الاقتصادية في صورة مسلمتين (١) لقمة العيش حق لكل فم (٢) العمل واجب على كل ساعد . فالمسلمة الأولى يفرضها الاختيار لمبدأ معين يلتزمه المجتمع ويسجله في دستوره كأساس للعقده الاجتماعي . أما المسلمة الثانية فليست اختياراً بل هي ضرورة تفرضها المسلمة الأولى كشرط لاستمرار التفاعل بين الإنتاج والاستهلاك تفاعلاً جديلاً نستطيع صياغته في صورة منطقية إذا قلنا أنه لا إنتاج من دون استهلاك ولا استهلاك من دون إنتاج .. ويتحقق ذلك من وجهة نظره - في مخطط مرحلي خاص بظروف ما أسميناه الاقلاق أم كان المخطط يعني أيضاً الاستمرار إذا ما رأى المجتمع مصلحته في ذلك .. ولهذا يعجب ممن .. يفرعون في محاولة تخليص الرأسمالية من الربا ، لأنه محرم في شريعته . وكأنه من الناحية الفنية يحاول تخليص جسد من روحه ، ويرجو أن الجسد سيبقى حياً وسيقوم بمهامه . وإذا نجح في إيجاد حل نظري في قضية الربا يطابق الفقه الإسلامي . فيكون كأنه وجد روحاً لا ينطويها جسد . أو تتناقض مع جسدها ، لأن نظام البنوك يرفض هذه الروح وهي ترفضه .. وفي هذا اتجاه لم يبق على الاقتصادى أو السياسى المسلم إلا أن يطبق المنهج الاشتراكي دون مراجعة أسسه المذهبية البعيدة . ويقول » .. بينما واقع العالم الإسلامى يفرض على من يتصدى لمحاولة فقهية أن يحدد موقفه على أساس الاهتمام بشروط الانطلاق أكثر من شروط الاستمرار ، حتى إذا كانت ضرورية لمراجعة الأشياء بعهد أن يتحقق

الانطلاق اذا ما اقتضت المرحلة الاولى تعطيل بعض التصرفات الفردية من أجل نجات أصحاب السفينة » (٢) .

والكاتب في معادلته الاجتماعية ردد بدقة قاعدة المرحلة الماركسية « من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته » .

والكتاب يجب أن يسمى مثلاً - الدول النامية في عالم الاقتصاد - دون ذكر الاسلام . ولست أدري سبباً لتصوير تعارض بين أوامر الاسلام ونواهيه كتحریم الربا وإيتاء الزكاة مع ما يسمى بالانطلاق . . ولا أفهم لماذا لا نوقن بأنها أكبر دافع للانطلاق . ولست في الحقيقة معجباً بالمفاز الديناميكا ولا التفاعل الجدلي ولا بفكرة المرحلة وحسبنا أن تلقى نظرة على واقع عاشته جماهيرنا بفلسفة تشبه بشكل مذهل لهذا الرأي ومصيرها بعد عشرين عاماً من المعاناة لتعيد النظر في كل هذا الفكر من قواعده الوضعية .

وأحب أن أناقش هنا موضوع وصف الاجماع والقياس بالرأي والوضعية . ان الاجماع والقياس كليهما متفق على ضرورة استناده الى نص من الكتاب أو السنة . والفرق بين الاجماع والقياس هو امكانية الاختلاف في القياس دون الاجماع وإذا تأملنا في الرأي السذي ينفي امكانية الاجماع لما وجدنا فارقاً بين الاثنين ولبقى القياس وحده . ونذكر في حجية القياس ما يلي :

أولاً : ان وصف الاجتهاد في العصور الاولى بأنه كان مطلقاً دون قيد من قياس علمي أمر فيه نظر - فالدارس لفتاوى الصحابة يجد فيها هذا الامر واضحاً . فخذ مثلاً الخلاف الذي حدث بين عمر رضي الله عنه وأبى بكر رضي الله عنه في قتال المرتدين حين عارض عمر بالحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها » فقال أبو بكر ألم يقل الا بحقها ؟ فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقامة الصلاة . فهل هذا اجتهاد مطلق بالرأي ؟ ولما أراد عمر رضي الله عنه منع توزيع أرض السواد واعترض قوم بنص آية « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه . . » وقاس ذلك على عمل النبي صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة عنوة فتركها لأهلها . وقال « فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والارامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق » وقال « لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية الا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر » . واستند سيدنا

(٢) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ص ٩٦ .

عمر في ذلك بآيات سورة الحشر « الذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا ... » فهل هذا رأي أم قياس .. وخذ مثلاً آخر في حصد شرب الخمر الذي اختار له عمر رضي الله عنه ثمانين جلدة . وروى أن علياً رضي الله عنه قال في المشورة « انه اذا سكر هذى واذا هذى افتري فحده حد المفتري (١) » . وهل هذا شيء غير القياس ؟ ومنها منع عمر رضي الله عنه اعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة في خلافة أبي بكر لزوال السبب الموجب لاعطائهم ، لان الله قد اعز الاسلام واغناه عنهم ووافقه أبو بكر على رأيه .

والقياس من بديهيات الشريعة ولقد علمنا اياه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين جاءته امرأة وقالت : يا رسول الله ان أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ فقال : « أرايت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجرى عنها قالت : نعم . قال : فدين الله أحق أن يقضى » أخرجه البخاري ومسلم . وحين أنكر رجل ولدا وضعت زوجته أسود ، فقال صلى الله عليه وسلم : هل لك من ابل حمر فيها أورق ؟ قال نعم . قال صلى الله عليه وسلم : فمن أين ؟ قال : لعله نزعة عرق . قال صلى الله عليه وسلم : وهذا لعله نزعه عرق .. رواه الجماعة .

ولم يبتكر الفقهاء والاصوليون اذن هذه القاعدة وانما اقتصر دورهم في الاصول على التبويب والترتيب . ونشأة القياس تبدأ بانقطاع الوحي مكاناً وزماناً . وفي اعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٩٨ كتب عمر رضي الله عنه الى نائبه بالبصرة أبو موسى الاشعري . قال : الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة ، اعرف الاشباه والامثال وقس الامور على ذلك « فهذا هو الاجتهاد بالرأي في العصور الاولى ليس مطلقاً وانما مبني على القياس ابتداء . وذلك معنى قوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » .

ثانياً : ان النصوص على العموم نجد فيها بيان العلة والاحكام . فتارة يذكر الحكم مرتباً على وصف يفهم السامع أن الحكم يدور معه أينما وجد وآخر يذكر الحكم ومعه سببه مقروناً بحرف العلة وآونة يذكر الحكم ومعه اثره المترتب عليه . ولهذا لزم النظر في الاحكام اما بالنص عليها بمفهوم المخالفة أو الاقتضاء أو بطريق الإشارة والدلالة عليها ، وفيما عللت به الاحكام نصاً أو على وجه الايماء والتنبيه .

وفي الكتاب والسنة أمثلة كثيرة على ارتباط العلة بالحكم . يقول تعالى « قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى

(١) المغنى ، ابن قدامة - ج ٨ ص ٣٠٧ .

لهم « وفي عقوبة القتل « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل « وفي الفء « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم « وفي تحريم الخمر والميسر « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء « ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص حين استشاره في التصديق بثلاثي ماله : الثلث والثلاث كثير انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس « رواه البخاري . وحين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها قال « انكم ان فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » رواه ابن حبان (١) .

والدارس للفقه وما يكتب فيه من بحوث في العلة يجدها في شروط الوصف المناسب أن يكون ظاهرا واضحا منضبطا محسودا مناسبا متعديا أي غير قاصر على الاصل . ما يملأ قلبه بالاعجاب واليقين في شرع الله الذي يعلم وحده الاول والآخر والظاهر والباطن ، فشرع لكل زمان ومكان في حدود ثابتة لما لا يتغير وفي علة يقاس عليها لما يتغير . والارتباط بالعلة هنا أمر هام لانه ما من أمر حرم أو فرض الا كان فيه اثم ومنافع والتشريع بالحل والحرمة يدور على غلبة أحدهما وتحديدده فوق متناول العقل الانساني .

ثالثا : ان الاختلاف في الاجتهاد الفقهي لا يعنى تحول الفقه من النص الى الرأي ومن الالهية الى الوضعية وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يقربنا من هذه الحقيقة « اختلاف أمتي رحمة » الذي أسنده البيهقي في المدخل والديلمي في الفردوس - فالخلاف في الفقه خلاف زمان ومكان لا خلاف حجة وبرهان وهو للتنوع لا للتضاد وللتكامل لا للتناقض رحمة من رب العالمين ، مع بقاء الوحدة في الاصول والمصدر والمنهاج . قال عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لا يختلفون لانه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق وانهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بأحدهم لكان سنده . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقد روى أن المنصور لما حج قال لمالك : « قد عزمت أن أمر بكتبك هذه التي صنعتها ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها ، ولا يتعدوه الى غيره . فقال : يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فان الناس قد سبقت اليهم أقاويل وسمعوا الحديث ورووا روايات ، فأخذ كل قوم بما سبق اليهم من اختلاف الناس ، فدع الناس وما اختار كل بلد منهم لانفسهم » . والحقيقة أن هذه الحقبة الثرية الممتلئة في ثلاثة

(١) مجمع البحوث الاسلامية بحوث اقتصادية وتشريعية مقال الفكر التشريعي واختلافه باختلاف الشرائع الشيخ على الخفيف ص ٤٩ - ٧٧

قرون منذ عصر النبوة معين فكرى لا ينضب . وانما لا نجد بعد محمد ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ من سمعت به نفسه الى مرتبة الاجتهاد . عن عمران بن حصين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » . قال عمران فلا أدري ذكر بعده قرنين أو ثلاثة . « ثم ان بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون » رواه البخاري .

وسبب ان الخلاف رحمة للعالمين ما يلي :

١ - ان شريعة الله تخاطب الضعيف والقوى ومن ثم فلها خصيصة الوسط الذى يبدأ من الواقعية وينتهى عند المثالية دون افراط أو تفريط في درجات يتعدد في مداها جهد الناس ودرجاتهم وكلها في اطار شريعة الله . فلانفاق حد أدنى هو الزكاة وللانفاق حد أعلى هو النهى عن ترك الورثة عالة . فليس الامر امر تعارض وانما سمة من يفهمه أن يعرف شيئا كبيرا من الخلاف وحكمته .

٢ - ان الشارع الحكيم شرع احكاما تفصيلية لنا لا تتغير كالميراث والزكاة فاتصفت هذه الاحكام بأنها مباشرة وثابتة اما ما يتغير فان الشارع الحكيم اشار الى علة الامر أو النهى والحكمة والسبب والنص على نموذج على سبيل المثال لا الحصر . فهل الاستهداء بهدى الشريعة فيما يتغير أولى أم المعرفة البشرية بعوارضها من القصور الخفى أو الهوى . مثلا اذا ورد النص بحرمة الخمر - وهى لغة ما اشتق من عصير العنب حرم لعلة الاسكار . وسيستجد من الاصناف ما يسكر ولم ينص على حكمه ، فهل نتيجة ذلك أن نبيحه ؟ أم نحرمه على أنه تحريم وضعى ؟ أم نحرمه لان الشارع حرمه حفاظا على العقل الذى يذهب بالاسكار فتسرى العلة على كل ما توافر فيه علة الاسكار الذى ضرب العنب لها مثلا .

ومرد هذا الخلاف الطبيعى يرجع الى :

١ - ان الدارس لاحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يجد هذا الهدف . مثلا « جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل نجد فسأله . وذكر الزكاة ، فقال : هل على غيرها ؟ قال : لا الا ان تطوع . » فى حديث طويل رواه الستة الا الترمذى . وفى حديث آخر « ليس بمؤمن من بات شعبان وجاره الى جنبه جائع » رواه الطبراني والبيهقى واسناده حسن . فالنظرة السريعة تبين اختلافا والنظرة المتأمل تجد فيها السعة فالزكاة فريضة الاحوال العادية والاخرى تخص ظروف استثنائية كالمجاعة . وفى رواية أبى هريرة : (أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصائم فرخص له ، واتاه آخر فسأله فنهاء . فاذا

الذى رخص له شيخ واذا الذى نهاه شاب) أخرجه أبو داود . ومنها أن صحابيين خرجا فى سفر فحضرت الصلاة ولم يكن معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فى الوقت . فأعاد أحدهما ، ولم يعد الآخر ، فصوبهما ، وقال للذى لم يعد صلاته : أصبت السنة وأجزأتك صلاتك ، وقال للذى أعاد : لك الاجر مرتين . . رواه النسائي وأبو داود وهذا لفظه .

٢ - عوارض الالفاظ فى الكتاب والسنة من الاشتراك والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد .

والقول بأن القياس دليل ظنى مردود لان من الامور ما يتعذر التكليف فيه باليقين فيكون التكليف فيها ترجح بخلبة الظن رحمة بالعباد وتيسيرا عليهم كما قال تعالى « فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله » فجعل سبحانه الظن أساسا لجواز إعادة الزوجية بعد مفارقة الزوج الثانى للمرأة (١) والظن هنا هو الاخذ بالمراجع بناء على اشارة صحيحة وهو متعبد به قطعا وأكثر الاحكام الشرعية دائرة عليه . . اما الظن بمعنى التهمة فهو منهى عنه وفيه يقول تعالى « ان بعض الظن اثم » ويطلق أحيانا على اليقين فى قوله تعالى « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم » وخبر الآحاد معمول به فى الاحكام وهو لا يفيد بنفسه الا الظن .

وهذا كله فى المنهاج أما أمور الدنيا كالهندسة والطب والزراعة والعلوم فوكلها الى الناس بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - انتم اعلم بأمور دنياكم . والخلاف واضح لا يحتاج الى لبس أو غموض . ولهذا يستحسن أن نفرق بين التكنولوجيا والمنهاج . فالاولى محاسبة وسيلتها العقل يطورها وينميها ويكشف الجديد تسخييرا للكون وخدمة للانسان . أما الثانية وهى المناهج التى تحدد وسيلة وغاية هذا النشاط العمرانى فمردها الى الشريعة التى تحدد نظم علاقات الناس مع انفسهم ومع بعضهم ومع الكون المحيط بهم .

رابعا : وينقسم جمهور الامة الى اهل حديث يققون عند النصوص والتمسك بالآثار وهم الغالبية وما سمي مجالفة من المخالفين اهل رأى لتوسعهم فى استعماله وبالذات الاحناف وكان مركز الفريق الاول بالحجاز ومركز الفريق الثانى العراق وما من امام من الائمة الاربعة الا استحسن والاستحسان طريق الاحناف . فالامام مالك توسع فى العمل بالاستصلاح والامام الشافعى أخذ به تحت اسم الاستصحاب والمناسبة الا ان غاية الامر ان الاحناف توسعوا فى الاخذ بمبدأ القياس والاستحسان أكثر من

(١) أصول التشريع الاسلامى على حسب الله ص ١٣٣ .

غيرهم لاشتراطهم في الآثار شروطاً لا يسلم معها الا القليل فقد اشترطوا في كون الحديث مستنهماً في أيدي الثقات والا يعمل الراوي بخلاف ما روى والا يكون فيما يعم به البلوى وقد يترك القياس لضرورة أو لاثراً أو يقدم عليه الاخذ باصل عام أو بقياس أرجح منه . ولا يرد مالك خبر الواحد لمخالفته للقياس أو لعمل الراوي بخلاف روايته ويعمل بالمراسيل وعمل أهل المدينة حجة مقدمة على القياس وعلى خبر الواحد وقول أعلام الصحابة إذا لم يخالف الحديث المرفوع حجة عنده مقدم على القياس . والشافعي كذلك الا أنه لم يشترط شرط مالك ولا يحتج بالمرسل الا مرسل ابن المسيب ولم يحتج بأقوال الصحابة لأنها اجتهدا يحتمل الخطأ وكذلك عمل أهل المدينة لأنهم ليسوا محل العصمة . ولم يعمل بالقياس الا إذا كانت علته منضبطة . أما أحمد بن حنبل فالعمدة عنده في النص ثم فتوى الصحابة لا يخرج عليه وأخذ بالمرسل والضعيف وهو عنده قسم من الصحيح ولا يستعمل القياس الا للضرورة (٢) .

وما يظهر من اعتراض الظاهرية على القياس شكلي غير حقيقي فهم قريبون منه في أصولهم وفروعهم وإن اختلفت المسميات فأخذ الظاهرية بالاجماع واجتهدوا الصحابة يلزمهم بالقياس كذلك اعتمداهم العلة المنصوص عليها يخرجهم من الحكم الظاهر الى العلة . واعتبر ابن حزم الاجماع والاجتهاد في دائرة النص لا دائرة الرأي . ومحاولة تغليب الرأي على النص دخولا من رأي الظاهرية أن الاصل الاباحة أو توسع الاحناف في الاستحسان لتشددهم في الرواية لا يمكن اعتباره مدخلاً لوضع القياس في دائرة الوضعية لأن أصول هذه المذاهب تنافيها (٣) .

خامساً : اتفق الفقهاء الا نعمل بأصول الرأي السابقة في العبادات وترك لها مجال العمل في المعاملات . لأنه من الواضح أن المعاملات بها شقان شق المنهج وشق أمور الدنيا التي لا تدخل تحت نص . فإذا عمل الرأي في أمور من المعاملات لا تدخل تحت نص الكتاب والسنة ولم ينظمها اجماع أو يصل إليها قياساً فإن هذا أمر طبيعي . والاضاع الحديث التي نجد فيها الدستور والقوانين والقرارات الجمهورية والقرارات الوزارية واللوائح والامور التنظيمية فيها درجات وفروق تحدد القوة والاسبقية . ودخول الفقهاء في بعض أمور الدنيا مقننين بأعمال العقل سبق ولا شك يحتاج الى تقدير ولا يحتاج الى تقديس ولكن لا يحق لنا أن نتخذ قاعدة نخرج بها الاجماع والقياس من دائرة الشرع الالهي الى دائرة الرأي والعقل .

(٢) المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية د . محمد علي السائيس
نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره ص ١٣١/٧٦
(٣) أعمال ابن حزم ص ٧٣ .

ان تغليب الرأى على القياس والاجماع دون النص يؤدى الى افراغ للفقهاء محتواه ويتحول من أمور منضبطة الى تهويمات ومن اطار موحد الى متاهات ومن هدى الى ضلالات . وهذا شأن النظريات التى نريد لفقهاءنا أن يتطور اليها حتى نعد كل من يخرج خاطرة عن الاسلام فقيها بصرف النظر عن توافر أدوات الاجتهاد عنده أم لا وبهذا عندنا الآن آلاف الفقهاء ولا فقه وياويل من اختار طريق السلف من التقيد بوسائل الاجتهاد فهو رجعى جامد . وما أسهل هذا الحال وما أقل كلفته على من يتصددرون الحركة الاسلامية الناهضة فيختصرون الطريق ويستسهلون الحلول فى طريق أولى خصائصه أنه محاط بالمكاره والصعاب فتنة للناس ليتميزوا عن كل هوى ويسموا عن كل ظن . فلنعان الطريق الصعب ثم نر هل يغطى النص أو الاجماع والقياس حياتنا أم هناك مجال باق للرأى فنطور الفقه والاصول .

والتنظير غير الفقه . لان التنظير المعاصر قريب من حركة علم الكلام القديمة . واذا اعتبرنا التنظير اليوم فقها فلا بد أن ندخل علم الكلام فى شرح تاريخ الفقه . والذي يميز الفقه هو القياس المستمد من النص والقائم على قواعد منضبطة للتعليل . وهو بذلك قاعدة التشريع . أما اذا اعتبرنا التنظير قاعدة للتشريع ، فاننا سنسلم أنفسنا الى أمور غير منضبطة يحكم فيها فى النهاية العقل لا النص . وعندنا اليوم آلاف من كتب التنظير مصيرها النسيان وعدم التقدير فكريا من العلماء . وهذا السبب هو الذى يجعلنا نرفض القول بأن الاجتهاد فى العصر الاول كان مطلقا لانه فعلا كان مقيدا بالقياس . ولا وجه على الاطلاق للمقارنة بينه وبين الاجتهاد المطلق فى العصر الحديث فى شقة القائم على الرأى غير الملزم بالقياس فى ظل النص . ثم ان اطلاق لفظ التشريع الوضعى الاسلامى على القياس المستند الى النص معناه اخراج كل النصوص ظنية الورد وظنية الدلالة من النص الى الرأى ومن الالهية الى الوضعية وبهذا يلتقى مع المدارس التى تعتبر مبادئ عامة خصوصا اذا علمنا أن النصوص ظنية الورد وظنية الدلالة تغطى القطاع الاكبر من النصوص .

وعلىنا أن نذكر دائما أن المجتهد مادام مستندا الى نص فى اجتهاده سواء كان ذلك النص قطعى الورد والدلالة أو ظنى الورد والدلالة ، فهو فى دائرة الشرع الالهى لان الله جعل عمل العقل فى هذه الدائرة عبادة وجعل من لم يبلغ درجة الاجتهاد ملتزما بالاتباع فى ذلك . وهذا من حكم الشارع فى أعمال العقل فى التعرف على النص كما يبتلى الجسد بالتكليف بالعمل الصالح . أما عمل العقل بعيدا عن النص وحدوده فهذا فعلا ما تسمى نتيجته بالوضعية .

ولنكن على حذر مما يسمى بالزحلوقة . فان الهزيمة امام الفكر العلمانى المعاصر ماركسيا كان أم غربيا والعبودية للواقع المبنى على غير لا اله الا

الله ، جعل الناس فى عصرنا هذا يبعدهم عن الشريعة وجهلهم بها يريدون ببقية عاطفية فى أعماقهم أو بسوء نية فى قصدهم أن يحيلوا دينهم الى الغزو الفكرى . . ويبدأون برفض الفقه على أنه آراء بشر يعج بالخلافات . فان وافقتهم ادعوا بأن السنة تمتلىء بالمكذوب ولا يدري منها الصحيح فان وافقهم حملوا الفران وحده ما لا يمكن حمله بفقد السنة المفسرة له . بل يتجاوزون ذلك والعياذ بالله الى تأويله تأويلا لا تحتمله الفاظ اللغة . . فالميراث كان للذكر مثل الانثيين عندما كانت المرأة لا تعمل أما بعد الغمل فلا بد من التساوى ، والربا فى الماضى كان لمنع استغلال حاجة المستهلك أما الاستثمار فلم يكن يعرف ربا . . ولن يستريح لهم بال حتى يعطلوا الشريعة لتصبح مدنية الغرب المستوردة هى الحق والصواب وشياطين المستشرقين أعداء الاسلام يريدون أن يضعونا فى طريق مغلق لا بديل له . أما أن نكون متمدينين فنستعير نظمهم الاجتماعية كضرورة لأخذ رقيهم الفنى والصناعى واما التخلف والضياع وفى هذا مغالطة لا تخفى على أحد .

والقارىء المتأمل يلحظ ذلك العداء الضارى من المستشرقين على السلفية وعن أهل السنة ومحاولتهم وصف الفقهاء على أنهم عبيد شهوات السلاطين أو على الأقل تصويرهم على أنهم بعيدون عن الواقع منعزلون عن المجتمع خوفا من السلطان . وعلم الله كذبهم فى المحن التى صادفوها وهم يجراؤن بالحق لا يخافون لومة لائم . كل ذلك هدفه الشطب على التاريخ الاسلامى وتصوير الاسلام فى حقبة ضئيلة من التاريخ لا تتعدى سيدنا أبا بكر وعمر ليصبح ظاهرة لا تتكرر ، ثم القضاء على المسلمين العصريين جغرافيا لان أغلب أهل سنة يتبعون المذاهب الاربعة الكبرى وذلك على الأقل فى أذهان المفكرين والمنظرين . فأهل السنة هم الذين حملوا راية الاسلام الى اليوم وأوصلوا الاسلام تراثا وفكرا وسلوكا الى جماهيرنا المسلمة من أقصى الشرق الى أقصى الغرب ومن ثم لم يكن غريبا ما نراه من حملة ضارية عليهم اتشويهم فى أذهان مسلمى العصر ليسهل تحويلهم الى ملتهم . وصدق الله العظيم (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق) (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ، قل ان هدى الله هو الهدى) .

واذا كن المقصود برفع شعار تطوير أصول الفقه هو تحويله الى الرأى من النص احناء لرأس الاسلام لثقافة الغرب ومدنيته من جهة واستسهالا للصعب فى دراسة التراث واكتمال مسيرته وخنوعا للواقع وعجز عن مجاهدة انحرافه فهو مرفوض .

وان كان هناك حاجة للتطوير فانه لابد أن يبدأ من توضيح معنى الخلاف المقصود به الرحمة والخلاف الناجم عن نقص المعرفة أو الهوى .

ان التفرقة بين الشرعية والوضعية ضرورية لما يلى :

١ - فى الوضعى سلطة انشاء القوانين من رجال التشريع فى الامة
اما الاجتهاد فهو اظهار وكشف حكم الله .

٢ - وفى التشريع الوضعى نجد سلطة التشريع لها الحرية المطلقة
فى وضع الاحكام والغائها حسبما يرد به من مصلحة . اما الاجتهاد فانه
مقيد بقواعد شرعية وينص الكتاب والسنة .

٣ - ان طاعة التشريع الوضعى تستمد من خوف السلطان اما طاعة
الاجتهاد الشرعى فانما تتبع مع وازع السلطان وازع الضمير لارتباط
الجزء الاخرى بالجزء الدنيوى .

واذا كان هناك من طريق لتطوير اصول الفقه فاننا نجده فيما يلى من
اسباب الخلاف العارض لا الخلاف الحقيقى :

١ - ثبوت الرواية وصحتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان
الاختلاف فى طرق الاثبات وتنوع الاسانيد وحجية الاحاد والمرسل
والضعيف ، ووصول الخبر للمجتهد من عدمه كلها أمور تحصل بالبحث
والمناقشة .

٢ - فى دراسة واسعة عن حجية فتاوى الصحابة وعمل اهل المدينة .

٣ - فى فهم بعض القواعد التى يتوقف عليها استنباط الاحكام مثل
دلالة العام قطعية أم ظنية ومفهوم المخالفة حجة أم لا ومتى يحمل المطلق
على المقيد وغير ذلك من الامور التى يحلها اللقاء والمناقشة والبحث
العميق .

٤ - فى تقييم القياس من ناحية التقريب بين المذاهب فى الاخذ به اى
بين الاحناف الذين يطلقونه بعيدا والحنابلة الذين يقيّدونه والظاهرية
الذين ينقونه وان لم يتركوه .

٥ - فى ايجاد التشابه بين الاستحسان الحنفى والاستصلاح المالكى
والاستصحاب الشافعى والاباحة الظاهرية برفع الخلافات اللفظية وتقريب
التوسع الحنفى والتقيد الظاهرى . وهل نعتبره شرعا الهيا لارتباطه
بالمبادئ العامة للنصوص أم ندخله فى دائرة التشريع الوضعى .

والذى نفهمه من العرض السابق أن الظاهرية قاسوا فلا خلاف مع
الجمهور وأن الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب والاباحة تعبير عن
شئ واحد بالفاظ مختلفة ويمكننا بذلك أن نستبعد الخلاف بين اهل السنة
فى اصول الفقه فى المباني الاساسية لهذا العلم وان حدث اختلاف فى
التفاصيل والجزئيات .

وحيث مناقشتنا لهذه الآراء عنيينا بالذات مناقشة تطوير أصول الفقه وتتبعنا أثر ذلك في كتابات المعاصرين سواء كانوا شرعيين أم عصريين أم مرحليين . وليس هنا مجال مناقشة هذه الآراء لأن ذلك يلزمه عرض متكامل للاقتصاد يحلل دور الربا في افساده ودور الزكاة في اصلاحه وهو ما سنفعله بعد أن شاء الله .

وللاسف اننا لم نجد هذا الجهد المحموم في تطوير الفقه وأصوله والذي بلغ مداه يتجه نحو صياغة سليمة للاسلام بصرف النظر عن الواقع ، وانما لصياغة الاسلام تبريرا للواقع . فوجدنا تبريرا للربا في المعاملات ودعوة مطلقة للتأمين ولى عنقه مرة اخرى نحو التأمين . حتى أصبح الربا ربحا، وننتظر أن تجعل الضرائب زكاة ، ونخرج بنتيجة أن الاسلام موجود بدون زكاة وبوجود الربا ليكون الواقع شرعيا .

يقول الشاطبي في الاعتصام (أن عامة المبتدعة قائلة بالتحسين والتقبيح العقليين فهو عمدتهم وقاعدتهم التي يبنون عليها الشرع فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يتهمون العقل ، وقد يتهمون الادلة اذا لم توافقهم في الظاهر ، حتى يردوا كثيرا من الادلة الشرعية . . . وليس كل ما يقضى به العقل يكون حقا . . . بدليل أنهم يرون اليوم مذهباً ، ويرجعون عنه غدا . . . وهكذا ولو كان كل ما يقضى به بالعقل حقا ، لكان العقل وحده كافيا للناس في المعاش وفي المعاد ، ولكان بعث الله للرسول عبثا وعبثا لا معنى له وهذا كله باطل كما أدى اليه مثيله) (١) .

من حديث العرياض بن ساريه : (وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب ، وذرفت منها العيون فقلنا : يا رسول الله ، كأنها موعظة مودع فأوصنا . فقال : أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد ، وأنه من يعيش منكم فسيرى اختلافا كبيرا ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة) (٢) .

والحقيقة أن فقهاء مظلوم ، وسنرى حين ندخل في تفاصيل الاقتصاد المعاصر كيف نستفيد من هذا التراث الضخم ، فما بالك لو مارسناه في الواقع . . . والقصور عن استيعاب هذا التراث ومواصلة مسيرته يرجع الى:

١ - تحذير العلماء في عصور الانحطاط من التعرض للاجتهاد للتخلف العلمي وعدم توافر القدرات الاجتهادية ، فضلا عن أنه لم يحدث في داخل

(١) الاعتصام الشاطبي ج ١ ص ١٨٤
(٢) قال أبو داود والترمذي حديث حسن

المجتمع التغيير الثورى الذى يحتاج الى اعادة النظر فى الفقه حتى العصور الحديثة حيث نمت وترعرعت الثورة الصناعية ، وهى التى فاجأت المجتمع المسلم وهو فى حالة خمول فغزته بفننها وحضارتها وتسلمت بالتالى اليه عاداتها وقوانينها . ولو كانت قد قامت بين أحضانها لما عانى اليوم من تبرير أوساخها ولا يمكنه أن يحتوى خيرها ويوجهه فى صورة صحية .

٢ - اننا لا نمارس الفقه فى واقعنا ولا ندرسه من نشأتنا . واذا اقتربنا منه فانما نقرب فى ضيق من الوقت شغلته علوم الاحتراف ، وفى غربة عن الواقع الذى صبغ بصبغة غير الاسلام . واذا فكرنا فنفكر للفهم لا للتطبيق الضرورى لنموه ورعرعته .

٣ - ان الشريعة لا يمكن فهمها بعيدا عن ادراك القوانين التى تحكم الحياة لانها جاءت لتوجه الحياة وتهديها وتصلح شأنها . فليس هو دراسة نظرية من برج عاجى . فاذا تحدثنا عن المعاملات لزم علم الاقتصاد جنبا الى جنب مع الفقه والشأن كذلك فى باقى العلوم . ودراسة جانب دون جانب يجمد الفقه وينحرف بالواقع .

الا اننا يجب أن ننبه الى ضرورة اعادة النظر فى بعض الجوانب وهى :

١ - من أكبر المشاكل التى تواجه المعاصرين ممن لديهم الرغبة فى العودة الى القرآن والسنة هى أن بعض السنن التطبيقية قامت فى العصر الاول على واقع كانت المقايضة المظهر الاساسى للتعامل فيه . مثلا هناك امر بالمزكاة فى نصوص الكتاب والسنة وهناك تحديد لها فى السنة بربع العشر فى الاموال عموما ، وهناك تطبيقات لها فى المقايضة كتحديد نسبة عينية للانعام ، كذلك هناك نص عام للربا فى الكتاب والسنة وهناك تطبيقات له فى ربا البيوع فى أصناف عينية . . كذلك الدية . . والمعاصرون يصطدمون بالاجتهادات الفقهية لهذا الواقع ثم يصطدمون بالسنن التطبيقية للمقايضة . ولا يمكن الاستفادة من هذه النصوص الا بالدراسة المتأنية باعتبارها مذكرة تفسيرية للنص الام . يبدأ منه وينتهى الى الفقه لا العكس .

٢ - كذلك نعتبر من قبيل الجمود أن نقيس كل عقد مستحدث على صورة معينة شبيهة بالعقود التى فصلها الفقهاء واشترطوا لها شروطا قائمة على الاجتهاد ورتبوا على عدمها بطلانا أو فسادا للعقد . من ذلك مثلا قياس شهادات الاستثمار على عقد القراض ومحاولة ايجاد التشابه بينهما ومحاولة تخريج أمور الخلاف كثبات العائد وضمنان رأس المال وربحه على أنها من شروط العقد ونسيان أن ذلك داخل فى الرجوع الى النص الاساسى للربا الذى تحدد صراحة قاعدته (فلكم رؤوس أموالكم

لا تظلمون ولا تظلمون) ورد به على أمثال هذه المحاولات (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا) . ومن ذلك أيضا منع الفقهاء كون عقد الإيجار لا يرد إلا على منفعة فلا يرد على الأعيان وهذا غير ثابت في الكتاب ولا السنة ولا الإجماع وإن كان وجد أن المذاهب الأربعة تقر المنع والله سبحانه وتعالى نص في كتابه على إيجارة المرضعة (فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن وائتمروا بينكم بمعروف) . ومثلا نجد في متن التنوير في تعريف الربا (أنه فضل خال عن عوض بمعيار شرعى لأحد المتعاقدين في المعاوضة) فإن التمسك بهذا التعريف واعتباره الأصل دون الرجوع للنص يؤدي الى ما يناقض مقاصد الشارع الكريم . فالمعيار الشرعى يستفاد منه الكيل والوزن والتعريف بذلك يخرج من دائرة الربا ما لا يكال أو يوزن كالثياب والحيوان والسلاح . وما خرج بحكم الصنعة من الموزونات كذلك القول بأنه لتحقيق ماهيته أن يكون مشروطا ، وهذا مناقض لمقاصد تحريم الربا فالزيادة تعد من الربا شرطت أم لم تشترط .

ولهذا نجد أن استخدام الصياغة الفقهية كمصدر للتشريع خطر عظيم على مقاصد النصوص من الكتاب والسنة نظرا لأنها تتخطى العلل المقصود بها التحريم وتدخلنا في علل الصياغة اللفظية . فرد الربا بالصياغة الفقهية الى الجعالة باعتبار مقابل المال المقترض العمل الذي يقوم به البنك . أو تحويل العملية الربوية من قرض الى شيء آخر تصبح به الفوائد جائزة كاعتبار الأوراق النقدية خارجة من دائرة الكيل والوزن . الخ (١) .

٣ - وتحذير آخر نحب أن نذكره هو أن تقنين الشريعة وتطبيقها دون الرجوع الى النص وتفسيره وكيفية فهمه وتطبيقه يحولها من فقه الى قانون . أي الى بنود لا ترد الى نصوصها تطبق دون الرجوع لروح النص ومراميها والاجتهاد فيها باعتبار البنود والسوابق هي المصدر . كل ذلك يمثل خطرا على فهم الطالب وتطبيق القاضي ويحرمهما من التفكير والاستنباط وتحري الصواب . وتتحول الشريعة بالتالى الى مجرد قانون وضعى فى حس الطالب والقاضى والناس لا يتعبد بدراستها وتطبيقها وتدور فى عجلة القوانين الوضعية منفصلة فى الشعور والواقع عن مصدرها وغايتها . وهذا اعتراض أساسى على وصف الإجماع والقياس بالوضعية لأنه يفقد الشريعة دون وجه حق فى قطاعها المنظم للشق المتغير

(١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١٦٤ - ٣١٧

من حياة المجتمع من وازع الايمان فى قلوب الناس اكبر حارس على احترامه وتنفيذه واكبر ضمان للمجتمع والافراد .

وعموما فان المطلوب هو ايجاد التحام بين علوم الشرع وعلوم العصر فى مؤسسة علمية حديثة مزودة بالمراجع والوسائل الحديثة فى البحث . ثم لابد من الممارسة على ارض الواقع بعد تكامل الاطار العام . والى ان يحين ذلك فرأى انه على الباحث اذا لم تتوافر له شروط الاجتهاد ان يلتزم بالاتباع حين عرضه لوجهة الاسلام فى مشاكل العصر .

واخيرا ما دفعنى الى هذه الكتابة التى لست اهلا لها الا ان هذه الآراء رغم خطورتها لم تشد انتباه علماء الشريعة فى عصرنا لمحاولتهم الانتساب الى التقدمية والثورية أو العصرية أو المرحلية . . أو يذبحون وهم نائمون . . لست أدري ما اذا كان هذا عذرا كافيا لتعرضى لهذا الامر الجليل . ولكنى أحب أن أقول : اذا كان وصف الرجعية يعنى الاقتداء والاستفادة بالسلف الصالح والرجعى الى سنة رسول الله وهديه فى الاجتهاد فهو لفظ تشريف يسعدنى أن أسمى به .

نقد كذب

تجديد الفكر العربي د. زكى نجيب محمود

د. محمد كمال جعفر*

يقدم الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود لمحاولته ابداء رايه فى قضية التجديد بصورة عامة « والتجديد الفكرى او الفلسفى بصفة خاصة ، بالاعراب عن أن مشكلة المشاكل فى حياتنا الثقافية الراهنة هى كيفية المواءمة بين الفكر الانسانى الحديث وبين تراثنا الاصيل . وهذا يشير بصورة قاطعة الى أن نوعا من التجديد والتغيير لابد وأن يقع فى حدود ما أورده المؤلف . فالفكر الحديث الوافد لا يمكن تجاهله تماما . والا انفلتنا من عصرنا أو انفلت منا عصرنا ، وتراثنا فيه ذاتنا وبدونه تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها » .

وهو يرى أن كتابه الذى وضعه لهذا الغرض يحاول أن يجيب على هذا السؤال الهام الملح « كيف السبيل الى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والاصيل فى نظرة واحدة ؟ لكنه لا يدعى أن المحاولات التى ضمنها كتابه للإجابة عن هذا السؤال نهائية أو أنها كلها صواب ، بل ترك للقارئ أن يكشف بنفسه ويميز الصواب من الخطأ أن وجد الى ذلك سبيلا . ولعل أئمن ملاحظة أباها المؤلف تتجلى فى قوله « فلعل القارئ أن يفيد بالصواب . وأن يعفو عن الخطأ ، لا سيما اذا وجده خطأ من شأنه أن يشر الحوار النافع ، حتى تنتهى معا الى ما يرضى ويريح » .

* رئيس قسم الفلسفة الاسلامية بكلية دارالعلوم بالقاهرة .

فان هذه الملاحظة تعبر أصدق تعبير عن رسالة الفكر والمفكر ، وعن الثمرات المرجوة لمزاولة التفكير دون انغلاق أو تهيب ، ودون نزعة دجمانية توكيدية فيما من شأنه أن يكون موضع البحث والنظر .

ونبدأ الآن عرضنا للخطوط الاساسية لهذه المحاولة المتعلقة بتجديد الفكر والحضارة متوخين غاية الایجاز ، على أن نعود الى مناقشة تفاصيل هذه المحاولة في فرصة أخرى أن شاء الله .

يشكل الكتاب الذى تضمن هذه المحاولة قسمين رئيسيين يقع الاول منهما موقع التمهيد المنطقى للآخر ، ويتناول عرض مشكلة المثقف العربى المعاصر في اطارها العام ، وأزمته الانسانية من حيث ما يراد به ومنه من حتمية الملاءمة والتنسيق بين روح عصره وتراثه في خطة تجديدية شاملة ، حتى يكون لديه ما يقدمه لهذا العصر ، مسهما بذلك في تنمية الزاد الفكرى لعالم اليوم ، بدلا من أن يعيش حالة يقتات على فتات الغرب أو الشرق ، أو يعكف قابعا متقوقعا يلوك الماضى ويجتر المکرور المعاد .

ويسرد المؤلف العقبات التى تعترض سبيل المقدم على التجديد ، منتهيا في فصول متتابعة (عدتها خمسة) الى توضيح الثقافة الكامنة في تراثنا والتى لا نعيشها ، والغربة الاليمة التى يحس بها المثقف العربى من حيث تمزقه بين اختيارين لا يعرف كيف يوفق بينهما أو يحسم أمره بصدددهما . أیختار حياة حقيقية نابضة بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة ، حتى وان أدى الامر الى أن يصبح متسولا ، يلجأ الى الغرب طالبا العطاء ، وفاقدًا بذلك جذور الانتماء الى حضارته وتراثه ، أم یختار أن يلوذ باصالة الآباء والاجداد فيما خلفوا من تراث عظیم ، حتى وان أدى الامر الى قطع صلته بدنيا الفاعلية والنشاط عن طريق بتر الشرايين التى تصله بدنيا العصر ؟

وفيما يعقب ذلك من فصول في حدود القسم الاول من الكتاب ، يعرض المؤلف للمواقف الفكرية الماثورة في الثقافة الاسلامية ، ويحدها بثلاثة مواقف تدور كلها حول مصدر التشريع الاسلامى الاول ، وهو القرآن الكريم ، وباختصار مركز يمكن الاشارة الى هذه المواقف على الترتيب : موقف النصيين الذين يقفون عند حدود النص في دلالاته الظاهرية ، وموقف الحدسيين الذين يتجاوزون حدود الظاهر الى ما وراءه من أعماق وأسرار عن طريق الحدس أو البصيرة ، وموقف العقليين الذين يحكمون العقل في النص فيؤولونه على مقتضيات القوانين العقلية التى يرونها .

وبصرف النظر عما في هذا التقسيم من اغضاء عن الحقائق التفصيلية التى تمس جوهر هذا التقسيم ، وبصرف النظر كذلك عما يحمله وصف

كل موقف من تعميم يضحى بالدقة في سبيل إبراز الصورة العامة التي يريد المؤلف سندا له في تبرير مقترحاته - بصرف النظر عن كل ذلك فإن ما يهمنا معرفته في السياق الذي نعرضه الآن هو أن المؤلف يختتم القسم الأول بعرض المواقف العربية الإسلامية من الفلسفة اليونانية وأنشعب ذلك إلى المواقف الفكرية التي سردها ، حيث يشرع في القسم الثاني ليوضح ضرورة التحول من الفكر القديم إلى الفكر الجديد ويؤكد أن المراد تجديد المحتوى لا تجديد القوالب ويناقش مفهوم « المبادئ » من حيث كونها حقائق أو فروضا .

وبالنظر إلى أن المؤلف يرى أن يكون التجديد شاملا - أي أن يطرق كل جوانب الثقافة والأدب والفكر الخالص - فإنه أعلن وجوب بدء ثورة التجديد من اللغة ذاتها ، باعتبار أن اللغة في حقيقتها النهائية فكر . وليس هنا مجال عرض ومناقشة هذه التأملات الخصبة في اللغة والفاظها وعلاقاتها بالفكر والحضارة ، ولكن الأهم هو أن نفحص ما قدمه المؤلف من اقتراح بشأن الفلسفة العربية الإسلامية (١) المقترحة وما يمكن أن يكون في تراثنا مما يصلح في بناء هذه الفلسفة ، وهذه هي القيم الباقية في هذا التراث .

التجديد محاكاة لصانعي التراث :

لعل أدخل الحجج في باب الإقناع بضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي بالنسبة لمن يتخذون القدوة مصدرهم في كثير من الشئون ، هي إبراز مواقف الأقدمين أنفسهم في مجال الفكر والحضارة .

وإذا رجعنا إلى الوراء في تاريخ العرب الإسلامي الفينا أن الأشكال الرئيسية من الناحية الفكرية بالنسبة لمفكرى الإسلام هو كيفية تحقيق اللقاء والوفاق بين مقتضيات الوحي أو الشريعة أو الدين وبين مقتضيات الفلسفة التي نقلت إليهم وما تستتبعه من وجهات نظر ..

ولا يتجاوز المرء الحقيقة إذا حسب أن الإنتاج الفلسفي الذي تم على يد الإعلام الذين لقبوا بفلاسفة الإسلام أن هو إلا تعبير واف مفصل عن المواءمة بين الوحي والعقل ، أو بين الدين والفلسفة ، وأن كان التعبير يختلف من فيلسوف إلى آخر ، وضوحا أو غموضا ، طولا واختصارا منهجا

(١) الواقع أن المؤلف يقتصر على وصف الفلسفة أو الفكر بانتمائه إلى العربية ، ولا يذكر الوصف « إسلامية » ولعله فيما يبدو يركز على الجانب القومي ، ولا يمنع ذلك بالطبع أن توصف بأنها أيضا إسلامية لأن هذا هو الحقيقة . ولذلك تفصيل في موضع آخر .

أو وسيلة ، فانه ينتهى الى نفس الغاية من اثبات الوفاق بين الطريقتين ، طريق العقل وطريق الوحي . وما ذلك الا لان الحقيقة يسلك اليها باى من السبيلين أو بالسبيلين معا كما فى الفيلسوف المتأله لدى السهروردى .

ومعنى ما سبق أن الاقدمين حين غزاهم الفكر الاجنبى خفوا للتكيف مع مقتضيات الفكر فى عصرهم ، وظهر نشاطهم الايجابى تجاه هذا الفكر ، وان اختلفت فى ذلك النتائج التى اسفر عنها نشاطهم ، المهم أن يعلم أن القدماء لم يقفوا مكتوفى الايدى ، متجاهلين ما وفد من فكر وحضارة بل انهم كذلك لم يتبلاشوا فى أمواج هذا الفكر الوافد ، وانما بحثوا عن صيغة فلسفية ، ونسق فكرى ، يضم حقائق ما جاءهم من دين ، وعناصر ما دخل عليهم من فكر ، فى صعيد واحد من التناسق والوفاق ، وباختصار شديد : أرادوا أن يعبروا عن ذاتهم ، وأن يسجلوا موقفهم ، وأن يضعوا بصماتهم الدالة على طبيعة عنصرهم ، وحقيقة دينهم . هذا هو موقف مفكرى الاسلام فى العصور السالفة .

فهل نحن الآن فى ظروف تشبه ظروف السابقين ؟ واذا كان الجواب بالايجاب ، فهل نقف مثل موقفهم ، وماذا نتوقع أن ننجز اذا نحن شرعنا فى التطبيق ؟

نلاحظ أن المؤلف يفرق بين السابقين وموقفنا اليوم من حيث ان موقف الاولين يمثل طريقة اللقاء بين احكام الشريعة ومنطق العقل ، على حين ان موقفنا يمثل طريقة اللقاء بين العلم والانسان ، أى أن ما يعنيننا الآن فى هذا العصر ، هو حل المشكلة الخطيرة التى بدت تهدد مركز الانسان نفسه ، والتى نجمت عن التقدم الهائل فى ميدان العلم بصورة احدثت تيارات من الصراعات الفكرية ، ولا بد لنا من أن يكون لنا دور حيوى فى ازالة التعارض القائم من هذا الصراع المرير الذى يتقدم العلم تيسه بخطوات جبارة ، وتنهار قيمة الانسان « بوثبات الشياطين » .

وتطبيقا لهذه المقتضيات يعرض المؤلف اقتراحه بنمط فلسفى عربى يقف متميزا بين الفلسفات المعاصرة ، لا يخطئة الناظر ولا يضل فى طابعه الباحث .

واذا استعرضنا عالم اليوم وجدناه موزعا بين فلسفات مختلفة حوى كل منها الفث والسمين والضار والنافع ، ولا يغنى اى منها على حدة . فالعالم الانجلوسكسونى (بما يشمل انجلترا والولايات المتحدة) يدين لفلسفة تعنى بالعلم ، ولكنها فى النهاية لا تعب بالانسان .

وغرب أوروبا (بما يشمل فرنسا والمانيا) تسوده فلسفة تكاد تؤله الانسان .

أما شرقها ، فتذيع فيه فلسفة تهتم بالإنسان من حيث النظم التى تدمج الافراد فى كل واحد شامل .

فاذا ما انتقلنا الى آسيا وجدنا الهند بما لها من فلسفة تحمل طابع المطلق الذى يبتلع الافراد فى محيطه ، من حيث اعتبار وجود الفرد محض خداع عند التدقيق (١) .

ويشير المؤلف بصورة عامة الى أنه يمكننا أن نوافق على بعض النقاط فى هذه الفلسفة أو تلك ، وأن نترك ما لا نوافق عليه من هذه الفلسفات . فبالنسبة للفلسفة التى تعنى بالعلم كل العناية ، يمكننا أن نسايرها فى هذا التيار ، ولكننا نضيف اليها فلسفة الانسان .

أما الفلسفات التى تؤله الانسان فلا نتعلم منها ، أو لا نسايرها الا فى فكرة الاهتمام بالإنسان ، دون أن نجعله الها بل خليفة للاله .

كما لا نساير من فلسفة شرق أوربا الا ما قد يتلاءم مع تنظيم العلاقات الاجتماعية بما يكفل العدالة والمساواة ، لكننا بالطبع نضيف الى ذلك اهتمامنا بالفرد ومسئوليته أمام ربه وأمام ضميره .

واذن فالمفترض عقلا - بناء على ما عرضه المؤلف - أن يحوى النظام الفلسفى المقترح محاسن سائر النظم وأن يتجنب مساوئها .

ولعل أهم ما يميز الذوق الفلسفى العربى المقترح فى نظر المؤلف هو أنه يقوم على مبدأ « الثنائية » أو الازدواج الذى « تشطر الوجود شطرين » لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما : الخالق والمخلوق ، الروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الازلى والحادث أو قل هما : السماء والارض ان جاز هذا التعبير ، ولشرح مفهوم هذا المبدأ يستعرض المؤلف مواقف الفلاسفة تجاه المبدأ الذى يعيدون اليه اشتات المعارف والقيم ، ويحددها بأربعة أوجه رئيسية : أولها جعل الوجود كله كائنا واحدا متجانسا جميعه فى أنه روح صرف ووجوب ترجمة حقيقة المادة (المظنونة) الى روح . وثانيها جعل الوجود كله على ما سبق غير أنه مادة صرف ، ووجوب ترجمة ما يظن روحا الى المادة ، وثالثها يشطر الوجود الى روح ومادة على تكافؤ بينهما ، ورابعها رد الوجود الى كثرة من عناصر لا تنتهى الى مبدأ واحد (٢) .

(١) انظر تجديد الفكر العربى ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

وينبى المؤلف الى أنه أميل الى الاخذ بمبدأ (الثنائية) لكنه لا يرى التسوية بين الشطرين المادة والروح ، بل يرى جعل الاولوية للشطر الروحاني باعتباره الموجد والمسير للشطر المادي .

لكننا نعلم أن الفلسفة الافلاطونية هي الاخرى تقوم على نوع من الثنائية التي « تجعل الاولوية للمطلق المجرد على الافراد والجزئيات » غير أن المؤلف يرى أن افلاطون قد بلغ في ذلك حدا الغى معه وجود الافراد الجزئية وجودا حقيقيا ، بما في ذلك أفراد الانسان انفسهم « فليس للفرد الانساني الواحد من حقيقة عنده الا بمقدار ما يشارك في الانسانية بمعناها المجرد (١) » .

ثم يعقب المؤلف على ذلك بقوله . ان الالغاء لحقائق الافراد لا يتفق مع عقيدتنا التي تلقى على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون باعتبارهم أفرادا ، لا أنواعا أو أجناسا أو جماعات ، ونخلص من ذلك الى أن الثنائية المقترحة ثنائية فريدة متميزة ، حتى أنه ليصح بأن توصف بأنها ثنائية مع الكثرة ، أي تجمع بين تصور الكائن الالهي الواحد المطلق في جانب ، والافراد الجزئية في جانب ، ثم تقسم عالم الافراد الى كثرة من عناصر بالنسبة الى أفراد الناس ، فكأنها تجمع ثنائية بالنسبة للمخلوق والمخلوق ، الى كثرة بالنسبة لأفراد الناس في تميز (٢) .

وبتطبيق النظرة الثنائية الى الكون يستخلص المؤلف نظرية في تحليل المعرفة (٣) باعتبارها المدخل الحقيقي للبحوث الفلسفية .

وقد أشرنا في غير هذا الموضع من كتبنا الى أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة تعتبر مصدرا وثمرة في الوقت نفسه لتحليل المعرفة تحليلا فلسفيا نتيجة للنظر للكون والانسان ، وما المثالية ، أو التجريبية الا صيغتان للوسائل التي ارتضاها أصحابها في تحصيل المعرفة .

ثنائية المعرفة : وتقوم هذه النظرية على مبدأ « الثنائية » السالف الذكر ، فللمعرفة نطاقان أو ميدانان ، لكل منهما وسيلة خاصة به .

فالميدان الاول ميدان « الحقيقة المطلقة » وطريق المعرفة فيه واضح متميز : والميدان الثاني ميدان « الطبيعة وكائناتها » وطريق المعرفة فيه مستقل محدد . لكل ميدان وسيلته التي لا يجوز لها أن تزاحم في غير ميدانها . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن يكون للعلوم الطبيعية منهج

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ٢٨١ .

(٣) نفس المصدر ٢٨٢ .

آخر ، فالمنهج الاول يقوم على الملاحظة والتجربة وسلامة التطبيق والمنهج الآخر يتجاوز شهادة الحس لاجئا الى « ادارة البصيرة ، او املاء الوحي او الى ما يسرى بين الناس من عرف وتقليد (١) ، (٢) » .

وهذه العبارة التى فوق الخط تفسح بدلالاتها المكان للمنهج الصوفى رغم رفض المؤلف له فى كثير من المواضع فى كتابه ، ورغم علمه بأن كثيرا من الفلاسفة العمالقة انما تجلت عبقريتهم وخلدت عظمتهم لقدرتهم الفائقة على الجمع بين شهادة الحواس والعقل وشهادة البصيرة ، على أن التصوف الناضج لا تنقصه التجربة ، اذ هو فى الواقع يقوم عليها أولا ولا يعوزه النظر العقلى ، اذ هو عدة التصوف فى مرحلة التفسير ، او ما اطلقنا عليه « المذهب » .

على أن برتراند راسل فى مستهل كتابه « التصوف والمنطق » يصرح بأن التاريخ الفكرى والحضارى للانسان يشير الى وجود ميلين متميزين ونظريتين مختلفتين الى الحقيقة ، احدهما الميل الصوفى ، والآخر الميل العلمى .

وقد برز عظماء فى أحد هذين الميلىن . فكان هناك من بلغ الذروة فى الحدس الصوفى والاعتماد على البصيرة ، كما كان هناك من برز فى الجانب العلمى الذى يعطى شهادة الحواس والتجارب المقام الاول غير أن هناك من هو أعظم من هؤلاء جميعا ، وهو الذى جمع الى ثاقب الفكر ودقيق الملاحظة وفصاحة الحجة ووضوح الرؤية ودقة النظام - جمع الى كل ذلك رهافة الحس وصدق الحدس ونفاذ البصيرة واضاءة الوجدان (٢) .

وفى ضوء هذه الملاحظات وما أشرنا اليه فى كتابنا « التصوف » عند بحثنا لمسألة « المعرفة الصوفية » وما سقناه هناك من شواهد وأدلة بشأن خطأ الفكرة الشائعة بين كثير من الباحثين عن حقيقة الوسيلة التى يتخذها الصوفى لتحصيل المعرفة ، وعن موقف الصوفية من العقل وحقيقة دوره فى تشكيل هذه المعرفة - فى ذلك كله لا يسعنا أن نوافق المؤلف فى دعواه « أن للصوفية محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهى واللامتناهى لتصبح الحقيقة واحدة » وان هذه الوقفات - على رفعة قدرها وسمو شأنها لا تعبر عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها (٤) .

(١) المصدر نفسه ٢٨١ .

(٢) نفس المصدر ٢٨٢ .

(٣) تجديد الفكر العربى ٢٨١ .

(٤) المصدر نفسه ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

وسنرى فيما يلى أثر مثل هذا الرأى فى التناقض الذى بدأ فى عرض
النظرة العربية من جانب والحكم بضرورة فصل منهجى العلم والدين ،
أحدهما من الآخر من جانب ثان ، كما بدأ فى تحليل الغاية المتوخاة
من نقل الثقافة اليونانية الى المحيط العربى .

فعلى حين يرى المؤلف أن العقل سبيل العلم ، وأن الايمان سبيل
الدين - وهذا عند التحليل الدقيق غير مسلم - فهو يرى فى الوقت
نفسه أن من شواهد انطلاق العقلية العربية أنها « وان غاصت فى تفصيلات
العالم الارضى بمواقفه وحوادثه فهى مشرّبة دائماً الى الثوابت الدائم
الذى لا يتغير مع الايام ولا يزول » ويؤكد المؤلف هذا الرأى فى غضون
مقارنة بين الفن العربى الاسلامى وتميزه عن الفنون ، اذ يلاحظ أنه
فن ادراكى ، عبر تشكيلاته الهندسية ينتقل الذهن من الجزئى المقيد الى
الكلى المطلق . . وهو انتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب من الطبيعة
الى ما وراءها ، بينما يوصف الفن المغاير بأنه فن امتاعى للحواس أولاً
وقبل كل شيء . »

فان صح مثل هذا الوصف بالنسبة للنظرة العربية وللفن العربى ،
وصح كذلك اعتراف المؤلف بجمع العربى فى المعرفة بين العقل
والوجدان ، فكيف يصح اذن اعتبار الاعتماد على الحدس (أو البصيرة
والوجدان) (١) علامة من علامات التدهور والانحدار والخور ؟

هلا اقتضت الدقة والانصاف أن يوضع فى الاعتبار طبيعة الموضوع
الذى يراد تحصيل المعرفة به ، خصوصاً وقد أشار المؤلف نفسه الى
ضرورة التمييز بين مباحث الطبيعة (موضوع العلم الحديث) وبين ما
وراءها ؟ والى ضرورة تنوع المنهج بتنوع موضوع البحث . فحيثما كانت
الطبيعة وظواهرها فالمنهج التجريبي هو السبيل الى معرفتها ، وحيثما
كان ما وراءها أو المطلق ، استنجد الانسان بطاقات أخرى كالحدس أو
الالهام وما الى ذلك ؟

اننا نعلم جيداً أن العلم يسقط الانسان من حسابه ، ويعتبره مجرد
ظاهرة ، شأنه فى ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية ، وهذا خطأ العلماء
لا خطأ العلم ذاته . وهو خطأ شبيه بالخطأ الذى تردى فيه بعضهم عندما
هاجموا الاديان أو القيم ، ظناً منهم أنهم يفعلون ذلك بمقتضى العلم ،
مع أن ما تناولوه من هذه القيم أو الحقائق الدينية لا يخضع لمقاييسهم
العلمية ، ولا يدخل من ثم فى نطاق منهجهم التجريبي المخصوص .

(١) كما يشير المؤلف فى عبارته « والادراك الحسى هو ادراك بالوجدان »

وشايع هؤلاء فريق من ذوى الدجل العقل الرخيص ليؤكدوا أن العلم يرفض هذه العقيدة أو تلك ، ويبطل هذا المبدأ أو ذاك . وظن كثير من مراهقى الثقافة أن هؤلاء يتحدثون من موقف علمى لا سبيل الى رده . ولو أن أمثال هؤلاء وقفوا ليسألوا أنفسهم هذه الاسئلة الهامة : هل يعنى عدم قبول خضوع مبدأ ما ، أو ظاهرة ما أو عقيدة ما أو فكرة ما للدراك الحسى أو المنهج التجريبي - هل يعنى ذلك أن المبدأ أو الفكرة أو العقيدة باطلة ؟

هل يمكن أن نحصر الوجود كله فيما يدركه الحس ؟

هل يملك العلم أن يطلق أحكاما على ما لم يخضع لمنهج بحثه ؟

اننا نعرف أن العلم يحكم ببطلان فرض من الفروض اذا أثبتت التجربة بطلانه ، ويحكم بصدقه اذا أثبتت التجربة صدقه ، أما ما لا يخضع للتجربة فلا يملك العلم أن يقول فيه شيئا الا أن يعلن عدم تخصصه وكفاءته للحكم عليه .

وليس تخصص العلم الحديث وتضييق نطاق بحثه الا ضرورة فرضتها الحاجة الى سرعة الوصول الى نتائج عاجلة مباشرة ، ومعظمها يتصل بتغيير الواقع المادى للانسان ، وان كان لذلك أثره النفسى والروحى بلا شك .

لكن التخصص العلمى ذاته يرى أن الحقائق التى يصل اليها لا يمكن أن تكون نهائية أو مطلقة ، وفى هذا اعتراف صريح بالقصور الذى يحسه العلم ، والقناعة فى الطموح الى ادراك الحقائق البعيدة . وهذا ليس، تقليلا من شأن العلم الحديث ، بل ذلك دليل صدقه وحكمته ، وموضوعيته .

واذن فليكن معلوما أننا اذا وجدنا عالما متخصصا بالمعنى الحديث يدعو للالحاد أو للتهكم بالقيم والنعى على المبادئ والمثل ، والاستخفاف بالاديان وبالاخلاق الفاضلة اذا وجدت مثل هذا العالم الطبيعى أيقنا على الفور أنه لا يصدر عن علم ، ولا يتحدث من موقفه كعالم ، وانما يفعل ذلك كما يفعله أى انسان عادى ، والمقصود أن كلامه لا يحمل الوزن العلمى الذى تحمله بحوثه العلمية التجريبية .

ومثل هؤلاء العلماء الذين يموهون الحقائق ، ويستعيرون كذبا الوثائق العلمية لاحكامهم مثل رجل الدين عندما يذهب اخلاصه وصدقه فيسئ الى الدين فى كل وقت يريد فيه أن يحمل عليه آراء الشخصية ونزعاته ورغباته الخاصة كما سجل ذلك التاريخ فى كثير من الاديان .

الثنائية وتفرعاتها

ان مبدأ الثنائية الذى أشار اليه الباحث والذى ذكرناه آنفا يشكل أساسا أو نقطة انطلاق لنظرات فلسفية تتعلق بالانسان من حيث كونه فردا حرا مسئولا ، وبالاخلاق التى تستند الى الواجب لا الى الغاية أو النتيجة وبالفن والادب ، وفى المعرفة وتحليلها من حيث طبيعتها وطريقها كالعقل والبصيرة .

ومعنى ذلك أننا اذا راعينا مبدأ «الثنائية» فى وقفتنا ونظرتنا الفلسفية أدانا فكرنا الى صيغة نرتضيها فى شتى الميادين ، اذ سنتم لنا بذلك نظريات عن الطبيعة والكون والانسان والقيم .

فمن النظرة الثنائية الى الخالق والمخلوق تحقق لنا فيما يراه الاستاذ « نوعان من التفرقة والتمييز : أحدهما تفرقة تميز الخالق من مخلوقاته بشرا كانت تلك المخلوقات أم غير بشر ، ثم تفرقة أخرى تميز - فى عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات ، وذلك لتجعل للانسان دون سائر الكائنات - ضربا من الإرادة الحرة المسؤولة التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع لكنها فى مقابل هذه الحرية كان عليها أن تحمل عبء الامانة - أمانة الحرية - فى شجاعة واقدام » .

ويؤدى ذلك الى اعتبار الانسان فى جانب خاص فوق التقنين لانه يريد مختار لأفعاله . وقد يخترع اختراعا لا سאלفة له فيغير بذلك تسلسل الاسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى .

وهذا ينقلنا الى نظرية فى الاخلاق تعارض تأسيس الاخلاق على مجرد المنفعة ، وتدعو الى اقامتها على أساس الواجب ، وذلك يعنى بالطبع أن تأسيس الاخلاق على الواجب لايجز نفعا ، فكما يقول بعض المفكرين المسلمين « أن النفع دائما فى طريق الحق ، وليس الحق دائما فى طريق المنفعة » (١)

وهذه النظرة الاخلاقية هى بلا شك وليدة النظرة الكونية التى تبنت مبدأ الثنائية ، أو الازدواج وكما يقول المؤلف : اله خالق وعالم مخلوق . وفى هذا العالم انسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسؤولة التى تتصرف فى اطار التشريع الذى أوحى به من الله ، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار التى من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله ، فاذا لم يكن للانسان اختيار فى الجانب المفروض بحكم الشريعة ، فهو كامل الحرية فى اختياره داخل هذا الاطار .

(١) تجديد الفكر العربى ٢٧٧ .

ويشبهه الباحث موقف الانسان في هذا الصدد بموقف الكاتب ، حيث يجد أمامه لغة معدة مواتية ، لم يشترك في وضعها ولم يحضر ميلادها ولم يشهد مفرداتها ، ولم يضع قواعد تركيبها ، فهو ملزم بها كما وردت ، لكنه بعد ذلك حر فيما يأخذه منها وهو يكتب حيث يجنى ثمار ما فعل خيرا أو شرا (١) .

وهذه النظرية الكونية الثنائية تسلمنا أيضا الى فلسفة جمال خاصة مميزة تحمل طابعنا من حيث تتجاوز معاييرها لحدود الحدس ووصولها الى مدركات الذهن ، في الوقت الذي لا يتجاوز فيه معايير الفن لدى غيرنا حدود النشوة الحسية (في التصوير والنحت) .

وخلاصة القول أن المؤلف يستنبط هذه النظريات السابقة الى جانب نظريته في تحليل المعرفة ، معلنا بذلك مميزات الوقفة الثنائية المقترحة .

ومن مميزات هذه النظرة الثنائية : أنها تمكن من سد الفجوات الموجودة في المذاهب الفلسفية السائدة في غير المحيط العربي الاسلامي ، تلك المذاهب التي تعوزها النفثة الروحية ، والرقّة والشعور الانساني ، وصون كرامة الانسان .

ومن مميزات هذه النظرة أيضا أنها تضمن الجمع بين العلم وكرامة الانسان ، في الوقت الذي يتعذر فيه ذلك في أوروبا وأمريكا مثلا . فاز تقدم العلم الهائل في هذه البلاد أدى الى احالة الفرد الى تخصص دقيق رتيب ممل يبعث على الشعور بالتفاهة والغربة ، ولذا لوحظ أن العلم زاد الثروة والقوة ، لكنه بدد السلام وراحة الضمير . ومن البديهي أن هذا ليس نتيجة قصر النظر ، واغفال الغذاء الروحي للانسان .

ان هذه الوقفة الثنائية على حد تعبير المؤلف ((تجعل العلم نباتا ينبثق من الارض وظواهرها وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحياها »
وحقائق الأولى نسبية وحقائق الثانية مطلقة (٢) كما أنها تضع الانسان في موضع ليست فيه مبالغة ، وليس فيه تهوين شأنه .

وفي ختام عرضنا لهذه المحاولة لابد أن ننبه الى أن المؤلف لم يقصد الى بناء فلسفة جديدة تبتكر عناصرها ابتكارا أو تخلق قضاياها خلقا . فالحق أنه أشار الى أن كثيرا من ألوان التجديد المقترحة في اللغة والادب

(١) نفس المصدر ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) يريد المؤلف باطلاق القيم من حيث الاساس ، ولكنه يرى تغير تطبيقاتها بتغير الظروف أنظر ص ٢٧٥ ويشرح المؤلف الملاحظة التي قد يبديها لبعضهم بشأن تغييره في نسبية القيم .

والفن والانسان بصورة عامة ، فلا تمس في الغالب الموقف ، أى أن التغيير لا ينصب الا على المضمون ، كما بينا نحنا نحاكى الاقدمين من حيث الموقف وان خالفناهم ، وهذا هو معنى المحاكاة التى قصدتها جون ديوى فيلسوف التربية والمنطق الأمريكى عندما صرح أنه فى نقضه لمنطق أرسطو يتبع خطأ أرسطو نفسه ، الذى نقض ما سبقه من مذاهب فلسفية ونظريات .

غير أن لنا ملاحظة هامة تتصل بما أورده المؤلف بشأن اثبات أنه لايكفى أن يوجد مصطلح حديث فى تراثنا - أن تتشابه المصطلحات من حيث اللفظ ، ليقال أن آباءنا الاقدمين قد سبقوا هذه الفكرة أو تلك . لقد أورد المؤلف بعض الأمثلة الشارحة ، نذكر منها مصطلح الحرية ومبحثه فى القديم ، فانه كان يبحث فى ضوء علاقة العبد بربه أو أفعاله بالاله ، ولم يكن يقصد بها ما يقصد بها الآن ولم تعالج من جميع الجوانب وعلى جميع الجوانب وعلى جميع المستويات كما يجرى ذلك فى العصر الحديث .

وقد ذكر المؤلف أمثلة أخرى للتشابه اللفظى الملاحظ بين بعض المصطلحات فى تراثنا ومصطلحات الفكر الحديث . ولعل أهم مثال ساقه هو مثال مصطلح « العلم » الوارد فى تراثنا حيث يحذر المؤلف من أن يظن بأن هذا المصطلح استعمل فى تراثنا بنفس المعنى الذى يستعمل فيه الآن . وأن يستنبط من ذلك أن الاقدمين قد سبقوا هؤلاء المحدثين فى هذا المضمار .

ويستند المؤلف فى التدليل على وجهة نظره لبعض ما كتبه الغزالى عن العلم وشرائطه ثم يستنبط بعد التحليل أن العلم الذى كان يريده السلف هو العلم بالله ورسوله وملائكته واليوم الآخر الخ أى أنه علم دينى وليس علما تجريبيا .

فاذا طبقنا نظرية المؤلف استعملنا نفس المصطلح القديم « العلم » بمعنى جديد ينطبق على المعنى الذى حدده العصر . وهذا هو المعنى الجديد الذى تراد اضافته للملاءمة تيارات التطورات .

لكن هذا القول يعنى أن لفظ العلم لم يطلق فى الاستعمال العربى القديم الا على العلم بالله ، وهذا فرض تنقصه الشواهد والادلة فقد بدأ البحث العلمى عند العرب وتطور ، وتقدمت أساليبه فى شتى المجالات ، حتى ليعجب المرء متسائلا : ماذا بقى من أصول البحث العلمى لم يطرقه الاجداد ؟

ويستطيع القارئ أن يستعرض عددا هائلا من النصوص والادلة الشاهدة باستعمال « مصطلح العلم » استعمالا مشابها للاستعمال الحديث

وأول ذلك ما تصادفه عند حديثهم عن ضرورة تسجيل الحقائق والخواطر وكتابتها حرصا عليها وضنا بها من أن تضيع ، وعند بحثهم مميزات وعيوب الاتجاه التخصصي والاتجاه الموسوعي Specialization and Encyclopedism في التأليف .

ان استعمالهم للفظه يكاد ينطبق تماما على الاستعمال الحديث اذا راعينا آراءهم في الملاحظة والتجربة وفي المعرفة بصورة عامة ، اذ كانت المعرفة لديهم تتمثل في نوعين : نوع يقوم على الاختبار والآخر يقوم على النظر أو التأمل (١) .

ويورد بعض الباحثين مقارنة بين وصف تجربة للنظام المغربي تشبه الى حد كبير تجربة علماء الغرب ثم يقول الباحث « ان طابع عقل النظام الذي يميل الى النظريات أفاده في أسلوبه التجريبي الذي كان يفوق أسلوب زملائه في الغرب (٢) » .

واستمع الى ما يقوله بعض الباحثين العرب عن العلم . . ان العلم الذي ثبتت صحته قد وصل الينا بعد أن أضاف اليه العلماء ما أضاقوه نتيجة البحث والدرس . « واذا غلط متقدم سدد متأخر ، واذا قصر قديم ، تمم محدث ، هكذا في جميع الصناعات » (٣) .

وخلاصة ملاحظتنا أنك تجد كلمة العلم عامة الاستعمال متنوعة المفهوم والدلالة ، غير أنك لا تعدم أن تجد في احد استعمالاتها ، دليلا في المفهوم الحديث على سبيل التخصص ، ويكفي أن يشار في هذا المقال الى هذه الحقيقة وهي أن هناك باحثين غير عرب كتبوا في مناهج العلماء المسلمين في « البحث العلمي » (٤)

وأيا ما كان الامر ، فان مما لاشك فيه أننا نعثر في اقتراح محمد اقبال في كتابه « تجديد التفكير الديني في الاسلام » (٥) كما في اقتراح

(١) في الملاحظة السابقة أنظر

وقارن ابن النديم/الفهرست ٣٣٧ وما بعدها (ط . القاهرة) مقدمة ابن خلدون/٥٣٢ أنظر أيضا ابن سينا/٢ ص ٢٤٨ وما يليها من طبعات . الفن الخامس . المقالة الاولى والفصل الاول ، وقارن

(٢) أنظر

(٣) أنظر ابن أبي أصيبعة ط س ٧

(٤) هذا عنوان كتاب ألفه الدكتور فرانتز روزنتال وترجمه الدكتور

أنيس فريجة (دار الثقافة/بيروت ١٩٦١) .

(٥) أنظر المسلم المعاصر العدد السابع .

د. زكى نجيب محمود موضوع بحثنا هنا على عناصر ممتازة ينبغي أن تكون موضع اهتمامنا ومراعاتنا عند القيام بوضع صيغة ملائمة لفكرنا وحضارتنا وعند تثبيت الأطار العام لفلسفتنا .

ولعل القارئ يلاحظ أن الاقتراحين يختلفان من حيث عناية أحدهما بالجانب الإسلامى واغفال أو تجاهل الجانب العربى ، على حين أن الآخر يركز على الجانب العربى ، وفى كثير من الأحيان على حساب الجانب الإسلامى .

لذا كان لنا أن نفيد من التأملات القيمة فى المقترح الأول بالنسبة لفكرنا الفلسفى فى البيئة الإسلامية ، وأن نفيد من تأملات المقترح الثانى بالنسبة للملاحظات البناءة فى تحرير اللغة وتحديد المصطلحات ، وإحياء المناهج السليمة الدقيقة .

وربما كان الانصاف يدعونا الى القول بأن المقترح الثانى يمتاز بشموله وسعة نظراته ودنوه من التكامل والاحاطة على أساس منهجى سليم ، لكنه يحتاج الى مزيد من التأمل والنظر بالنسبة لما ورد من بعض التفسيرات والتأويلات لبعض الظواهر الثقافية فى العالم الإسلامى حتى سقوط بغداد . وكذلك فى التعليقات على بعض الفرق الإسلامية .

ولسنا نطلب مزيدا من التأمل فى هذه الجوانب لغاية تاريخية فحسب ولكننا نطلبها لما نلاحظ ما لها من أهمية فى تشكيل الموقف الفكرى اللائق الذى ينبغي أن نتخذه .

اننا لا نشك فى أن الوقفة الفكرية التى أرتأها الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود وقفة « تسد الفجوات الموجودة فى المذاهب الفلسفية السائدة فى غير بلادنا » كما أنها تكفل تحقيق الجمع بين التطور العلمى الهائل وبين كرامة الانسان . هذا ما أعيا الحضارة الاوربية تحقيقه . انها وقفة « تجعل العلم نباتا ينبثق من الارض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحياها » كما يقول المؤلف .

ولكننا نلاحظ أن أيا من هاتين المحاولتين لم يستفد كل الاستفادة من النظرة المتكاملة لميادين الفكر الإسلامية الأربعة (علم الكلام ، أصول الفقه ، التصوف ، الفلسفة) . بل ان كل محاولة منهما لجأت الى حصر دائرة نظرتها فى هذا الميدان أو ذاك ، على خلاف فى تغليب أحد الجانبين على الآخر . ويندر أن ترى أثر رجح عناصر فكرة ما قد تكون منشورة فى هذه الميادين الأربعة .

فالمقترح الأول مثلا نزعته صوفية فلسفية فى الأعم الأغلب ، ومن ثم كانت النظرة عامة ، والموقف وحدويا فى كل شئ ، حتى فى مجال النظر

والتجربة ، وهى بذلك تقدم بعدا هائلا للميتافيزيقا الاسلامية ، مع بعض الاضافات والتعديلات .

والمقترح الثانى على النقيض ينزع نزعة عقلية موضوعية أو وضعية منطقية فى العرف الحديث ، ويهاجم النزعة الصوفية ، وان كان يظهر بعض التحفظ حين يصف هذه النزعة بأنها نزعة الدراويش ، لكنك حين تقرأ وصف هذه الدروشة تعجب حقا كيف تسمى هذه دروشة وهى كما وصفها المؤلف « الرغبة الحادة التى تدفع الانسان دفعا الى مجاوزة حدود هذا العالم الظاهر ، لتلتقى وجهها لوجه بحقيقة الاله الباطن ، وان لم يكن بالفعل ، فبالامل والرجاء » (١) .

ويعقب المؤلف على ذلك بقوله « وتلك هى محنتنا » .

فهل المحنة أن تستشعر الود مع الله وأن تستولى عليك رغبة الدنو منه ويغمرك الشوق الى لقائه الذى يتم « اما بالفعل ، واما بالامل والرجاء ؟ » أهذه هى المحنة ؟ أم المحنة هى ألا يخطر الله لنا ببال ، وألا نستشعر هذا الحب وهذا الشوق اليه ؟

ان الموقف الصوفى فى أقصى تصرفاته ، وأعمق أعماق مغالاته (من وجهة نظرنا نحن) لا يضرنا شيئا ما دام ينبثق من تجربة صادقة أصيلة، ومن أن نرصد هذه التجربة ونفيد منها ما عسى أن نراه مناسبا لنا ، ويعتبر علم النفس الحديث مقصرا اذا هو أغفل نتائج مثل هذه التجارب الصوفية ، وقد نبه « يونج » فى كثير من مؤلفاته على ذلك وبين أن ما تعلمه عن حقائق أوجه النشاط النفسى وحقيقة النفس يعتبر محاولة أطفال اذا قيس بما يعلم هؤلاء العمالقة كما تكشف عن ذلك تجاربهم التى وصفوها بدقة فائقة . ويقصد بالعمالقة هنا كبار الصوفية فى كل الاديان . ومن هذا يتضح الجزء التاسع على وجه الخصوص من مجموعة أعمال يونج تدرك ادراكا واضحا الاهمية التى علقها يونج على الميدان الصوفى كمصدر هام للغاية ، غنى بالتجارب والتحليلات التى تلقى أضواء كاشفة على جوانب النفس الانسانية .

وقد نبهنا فى مقدمة كتابنا « التصوف » الى بعض المزايا التى نحققها بدراسة التصوف ، وهى مزايا تقبل التطبيق على المستوى الفردى وعلى المستوى الاجتماعى فليراجع هناك .

ان النقد يبدأ عندما يشرح الصوفى تجربته ويفسرها ويربطها بوثائق أو أنماط فكرية نسلم بها ، عندئذ نبدأ معه الحساب ، فنحكم مثلا بأن

آراءه بعيدة أو قريبة من الروح العامة للنصوص المقدسة فى دينه ، أو أن هذا التفسير مفتعل ، أو أن هناك تباينا بين النظر والتطبيق وما الى ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى توجه الى التصوف ، وهى فى الواقع توجه الى التأويلات والآراء والنظريات التى تتمخض عنها التجربة الصوفية مفتعلة كانت أو صادقة .

والتجربة تجربة على أى حال ، لكننا اشترطنا للتجربة العلمية بعض الشروط الخاصة التى تكفل لها صفة « العلمية » ، ومعظم هذه الشروط مما يتلاءم مع طبيعة الموضوعات الكونية المادية فى الأعم الأغلب . أما التجربة الشخصية أو الذاتية فهى من حيث الاطار أعم من التجربة العلمية بلا شك تعبر عنها بالخبرة وهذا ما يفرقها تماما عن التجربة العملية أى التى تعتمد على الاجراءات التى تتم عادة فى معمل مهيا ومعد لمثلها .

والتجربة بالمعنى الاول تقابلها كلمة experiment والمعنى الثانى تقابله كلمة experience والتجربة العلمية فى أولى مراحلها تجربة ذاتية ، على تفصيل هام يضيق عنه المقام .

ويكفى أن نشير هنا الى أن من الضرورى عند رسم اطارنا الفكرى العام ، وصوغ فلسفتنا المعبرة عن ذاتنا وعصرنا أن نرجع الى القيم الثابتة فى تراثنا الفكرى فى معانيه الاربعة ، وسنجد - اذا أنصفنا - فى التصوف وعلم الكلام وأصول الفقه كثيرا من العناصر الممتازة الصالحة لتشييد هذا البناء الفكرى المميز بين البناءات الفكرية المعاصرة

واذن فلم تكن الثقافة اليونانية فى المحيط العربى ، اداة لمحاربة التيار اللا عقلى الذى لقي عند جماهير الناس اصداء الرضا ، ان هذه الثقافة نفسها حوت الكثير من المضامين اللا عقلية ، وامتلات بالكثير من آثار الوثنية والاساطير ، وانما تولاهما العقل الغربى الفاحص بعد فترة ، وما لبث أن نقد فيها حتى ما كان يظن أنه أبعد جوانبها عن النقد . وهو المنطق الذى يقنن للتفكير العقلى .

كما أن القول بأن الايمان وحده هو سبيل الدين يعتبر تعميما كاسحا يغفل قيمة العمليات العقلية المثمرة فى حقل الايمان . فالايان تصديق واقرار يعقب فى العادة اقتناع بشاهد حسى أو عقلى دامج ، وفى ثناياه استدلال ضمنى ، وهو نشاط عقلى ، كما أن الايمان نفسه يستتبع نشاطا عقليا ووجدانيا لا حدود لهما عند كاملى الايمان ، أو راسخى العقيدة ، وعندئذ تمثل العقيدة الاساسية لديهم مصدرا لالهام يتسع مداه بقدر ما يتسع أساس هذه العقيدة من حيث الشمول والاحاطة والكلية والاطلاق .

لكننا لا نختلف مع من يخصص المنهج الانجح فى البحث العلمى ويقصره على الملاحظة والتجربة أو شهادة الحس الموثقة بالربط العقلى . وانما نختلف مع من يظن انفراد الايمان بالايصال الى حقائق الدين مع انعدام العقل ، واختفاء النظر .

هذا الى أن العلم نفسه – بمعناه الحديث – لا يخلو من بعض الفروض المسلمة دون قدرة على البرهنة عليها ، رجاء أن يواصل العلم خطواته ، والا يتعثر فى بحث هذه الفروض ، وقد سجل عالم الطبيعة ماكس بلانك Max Planck وصفا رائعا لخيال العالم اليراند الذى يتحسس باصبع حدسه وشفافيته الوجدانية بعض الفروض أو الحقائق التى ما تلبث أن تصبح قوانين أو نظريات . يقول ماكس فى سيرته الشخصية : « عندما يرسل الرائد فى العلم أصابعه يتحسس أفكاره فلا بد من أن يكون لديه خيال وجدانى واضح ، لان الافكار الجديدة لا تتولد بالاستنباط ، قدر ما تتولد بالخيال النفسى المبدع » (١) .

وبؤكد ما يشبه هذا بول موى فى كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » حيث يقول : « واذن فبعض الصفات التى تعد قواما للروح العلمية خارجة عن المجال العقلى » .

وكذلك كتب الدكتور هنتلى H. Huntley فى كتابه « ايمان عالم الطبيعة The Faith of The physcist فى نفس المعنى الذى ينص على أن شخصية عالم الطبيعة ، ذات أبعاد وأعماق ومنابع ، تقع وراء العقل الواعى المحلل . وهذه النقطة تشهد بصدق رأى الصوفى الاصلى فيما يتصل بوسيلة المعرفة ، حيث لا يقصرها على الفعل وحده ، أو الوجدان وحده (٢) .

ومن الناحية الاخرى لا يملك المرء أن ينكر الثمرات العقلية والنتائج الفكرية التى اهتدى اليها أهل الايمان فى شتى المجالات . ان العقل لا يمكن الاستغناء عنه ان فى العلم وان فى الايمان . وقد بدت النزعة العقلية عند الدينين تماما كما تجلت عند العلمين . فالمعتزلة – مثلا – وهم ممن أطال المؤلف فى الثناء عليهم لثبوت أقدامهم فى ميدان العقل – لم يكونوا يعالجون فى الواقع الا مسائل دينية ، لا علمية بحتة بالمفهوم الحديث . بل أن الفقهاء احكموا نظرهم العقلى حتى أثمر علما يرتفع الى مرتبة « المنطق » (٣) والفلسفة ، ولم

(١) ترجمة د . فؤاد زكريا ٦٣ .

(٢) انظر كتابنا « التصوف » دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ وقارن

كتابنا من التراث الصوفى دار المعارف ١٩٧٤ .

(٣) والواقع أن المادة التى كانت تقع تحت يد الاصوليين تشبه الى حد كبير المادة التى يجمعها العالم حول ظاهرة ما ، ولذلك رأينا كيف اهتدى الاصوليون والفقهاء الى المنهج الاستقرائى .

يكونوا يبحثون في أحكام الشرع وكيفية استنباطها من النص . وما هذه الأحكام الا مشروع لتنظيم الحياة الانسانية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة ، وهنا يرتبط الدين بالدنيا ، ويلتقى العلم الوضعي بالميتافيزيقا . وسنرى أن الصوفية في خضم تجاربهم النفسية والوجدانية استطاعوا أن يشيدوا بناء سيكولوجيا كونيا طريقا للغاية ، لعب في عرضه وتفصيله وتحليله وتركيبه العقل دورا كبيرا ، كما تصوروا نظاما ميتافيزيقيا طريقا استدلوا لحقيقته بمبدأ قياس الغائب مع الشاهد مع تحفظات لا محل لعرضها الآن .

وهكذا نرى أن المسألة ليست أفراد العلم الطبيعي بالعقل وافراد الدين بالايमान ، وانما المسألة المجدية المثمرة هي ضرورة تجديد مصطلح « العقل » تجديدا دقيقا عند كل استعمال . ولست أقصد بذلك الاشارة الى مراتبه الماثورة عن الفلسفة اليونانية كالعقل بالقوة ، أو بالفعل ، أو المكتسب أو المستفاد أو الفعال الخ وانما أقصد نوع العملية التي يقوم بها مصدر التفكير عند ظهور مصدر ما يستحق البحث والحكم . فقد تكون هذه العملية تجريدا من محسوس ، وقد تكون تحليلا لمجرد ، وقد تكون ربطا لمتفرق ، وقد تكون ترجمة لاحساس أو وجدان في تسلسل منطقي ، الى آخر هذه العمليات التي يقوم بها هذا المبدأ الواضح الغامض معا في الانسان .

ولعل هذا هو السر في الاستعمال القرآني لالفاظ الفكر والعقل والفقه والعلم في معان - ان لم تكن واحدة - فهي متقاربة اشد التقارب . ولعله السر أيضا في ورود كلمة « القلب » والفؤاد واللب موضع العقل ، اشارة الى ترابط الطاقات الانسانية وتكاملها .

ومع التسليم بكل ما سبق فاننا لا نرى خلط المنهجين - منهج العقل ومنهج الخدس والوجدان - دون تمييز للظاهرة موضع البحث . والا اضطربت نتائجنا ، ولكننا نرى أنه ليس هناك مبرر لاطراح عون احد المنهجين للآخر في حدود ما يرجي من ذلك من فائدة . وهذا يحدث في ميدان العلوم التجريبية ذاتها ، فمع تكدس المادة الحسية التي تشكل موضوع التجربة ، ومع العمليات العقلية التي تتم حتى تصل الى القانون أو النظرية . مع كل هذا تقتحم النظرة الفلسفية العامة الميدان ، لتنظيم نتائج هذه العلوم التجريبية المختلفة عقدا ، وتحوطها باطار يبدىها صفحة منسقة موحدة للوجود الطبيعي .

فما الذي يمنع أن نكون النظرة الموضوعية العلمية للأشياء أو الظواهر الكونية ، موضوعة بأخرى انسانية أو حدسية أو تعبيرية لتعبر عن الجانب الانساني في الكون ؟ .

مؤتمرات

اتحاد المدارس العربية الإسلامية الدولية

انعقد المؤتمر التأسيسي لاتحاد المدارس العربية الإسلامية الدولية في مدينة الرياض في الفترة ما بين ٢٢ - ٢٦ من شهر ربيع الأول عام ١٣٩٦ هـ الموافق ٢٢ - ٢٦ من شهر مارس ١٩٧٦ م في مقر الندوة العالمية للشباب الإسلامي (الهيئة المضيفة للمؤتمر) بدعوة من مؤسسة الايمان للتربية والتعليم والثقافة الإسلامية بالملكة العربية السعودية .

وقد قرر المؤتمر تأسيس الاتحاد وأقر النظام الاساسي للاتحاد المذكور في يوم ١٩٧٦/٣/٢٣ ووقع عليه المؤسسون :

(أ) عن الهيئات والمؤسسات : مؤسسة الايمان للتربية والتعليم والثقافة الإسلامية بالملكة العربية السعودية ، واللجنة الثقافية لاتحاد الطلاب المسلمين بالولايات المتحدة وكندا ، والجمعية الإسلامية ببرمنجهام بالملكة المتحدة .

(ب) عن المدارس : مدارس منارة الرياض ، مدارس منارة المدينة المنورة ، مدارس منارة جدة ، مدارس الايمان بطرابلس لبنان ، مدارس الايمان ببيروت ، مدارس الاقصى بعمان الاردن ، مدارس النجاة بالكويت ، مدارس الفتح بالكويت ، مدارس الشبيبة الإسلامية بالمغرب ، مدارس التعليم الحديث بكوالامبور .

(ج) المراقبون : وزارة التعليم العالى بالمملكة العربية السعودية ،
الندوة العالمية للشباب الاسلامى ، الرئاسة العامة لرعاية الشباب بالمملكة
العربية السعودية ، الهيئة العليا للدعوة الاسلامية بالمملكة العربية
السعودية ، الامانة العامة لمنظمة المؤتمر الاسلامى .



هذا وقد استصدر الاتحاد بمساعيه ومساعى حكومة المملكة العربية
السعودية القرارات الآتية من مؤتمر وزراء الخارجية الاسلامى السابع
المنعقد فى استامبول بالجمهورية التركية فى الفترة من ١٣ - ١٦ جمادى
الاولى ١٣٩٦ هـ الموافق ١٢ - ١٥ مايو ١٩٧٦ م :

أولا : المادة ٥٣ من البيان المشترك الصادر عن المؤتمر :
« قرر المؤتمر ادراكا منه للحاجة الى اقامة مدارس اسلامية عربية
فى جميع أنحاء العالم لتعليم الاطفال المسلمين الذين يعمل أبائهم فى
بلاد أجنبية تقديم المعونة الادبية والتعليمية الى اتحاد المدارس العربية
الاسلامية الدولية الذى انشئ مؤخرا فى المملكة العربية السعودية » .

ثانيا : وثيقة رقم IS ECE R 18

قرار

« ان المؤتمر ، وقد احاط علما بانشاء الاتحاد العالمى للمدارس العربية
والاسلامية برعاية وتشجيع المملكة العربية السعودية ، واتباعا لسياسته
المقررة منذ الدورة السادسة له فى جدة فى تشجيع نشر اللغة العربية
والدراسات الاسلامية فى العالم الاسلامى وبين الجاليات الاسلامية فى
العالم يوصى بأن نقدم لهذا الاتحاد كافة التسهيلات والخبرات والدعم
الادبى والتربوى بما يعينه على تحقيق أهدافه ، وعلى مد نشاطاته الى
أوسع نطاق ممكن داخل العالم الاسلامى وخارجه » .

ثالثا : قرار ١٧/٢١ ق

« ان المؤتمر حرصا منه على تنشئة الاجيال الصاعدة فى العالم الاسلامى
تنشئة صحيحة من حيث العقيدة والخلق والصلة الوثقى بلفسة القرآن
الكريم :

يوصى الدول الاعضاء بالعناية بالتوجيه الدينى فى مؤسساتها التربوية
وبتقرير اللغة العربية ضمن مواد الدراسة فى مدارس التعليم العام » .



وفيما يلى نص الدراسة التمهيدية التى سبقت تأسيس الاتحاد العالمى
للمدارس الدولية العربية الاسلامية :

دراسة تمهيدية لمشروع الاتحاد العالمى

للمدارس الدولية العربية الإسلامية

١ - الطابع العالمى للثقافة الإسلامية واللغة العربية :

منذ فجر الاسلام بدأت الثقافة الإسلامية ذات طابع عالمى ، بمعنى أنها ثقافة مشتركة لجميع المسلمين - مهما اختلفت أجناسهم واللوانهم ومهما تباعدت أقطارهم وأماكن إقامتهم ومهما تعددت دولهم وجنسياتهم - وما زالت كذلك حتى اليوم ، فهى ثقافة مشتركة لدول متعددة يتجاوز عددها أربعين دولة تتمتع بعضوية الأمم المتحدة ..

ومن ناحية أخرى ، فهى ثقافة عالمية لأنها تهم كثيرين من غير المسلمين من جنسيات مختلفة فى جميع أنحاء العالم نتيجة لاهتمام العالم المتزايد بشئون العالم العربى والإسلامى وقضاياها ، وللدور البارز الذى تقوم به دولنا وشعوبنا فى الشئون العالمية ، سواء فى ميادين السياسة والشئون الدولية أو الشئون الاقتصادية والمالية والثقافية والعلمية وغيرها من مجالات التعاون العالمى والتقدم البشرى ..

هذا الطابع العالمى لثقافتنا يجعل كثيرين من أبناء الشعوب الأخرى فى حاجة الى مؤسسات تسهل لهم الاطلاع عليها والتزود منها ، وتسهل لهم مهمة تعلم اللغة الإسلامية الأولى ، وهى اللغة العربية .

ان ارتباط اللغة العربية بالثقافة الإسلامية ، قد جعل أهميتها تتجاوز حدود العالم العربى والدول العربية ، فهى لغة أساسية لجميع المسلمين مهما اختلفت بلادهم وجنسياتهم ولغاتهم الوطنية .. ومن واجب الدول والشعوب العربية أن تسهل على المسلمين من غير العرب تعلم هذه اللغة لتبقى كما كانت دائما لغة الاسلام الأولى واللغة المشتركة لجميع المسلمين .

بفضل ارتباط اللغة العربية بالثقافة الإسلامية والتاريخ الإسلامى ، وبفضل إقبال المسلمين جميعا من غير العرب على تعلمها أصبحت لغة عالمية ، واكتسبت هذه اللغة أهمية كبرى فى المحافل الدولية ابتداء من هيئة الأمم الى اليونسكو وغيرهما من المنظمات الدولية .. كما أن ما حققته دول العالم العربى والإسلامى من تقدم فى جميع الميادين ، وما تتمتع به من مركز ممتاز فى المجالات الدولية والعلاقات بين الشعوب على مستوى العالم كله ، جعل الكثيرين من أبناء الشعوب الأخرى يحرصون على تعلم اللغة العربية واتخاذها نافذة تصلهم بالثقافة الإسلامية والعربية وتمكنهم من التعامل والتفاهم مع الشعوب الإسلامية ودولها وهيئاتها المختلفة .. ومن المسلم به أن كل دولة فى العالم من واجبها أن تقيم المؤسسات التعليمية وتهيئها لاستقبال جميع من يرغبون

فى تعلم لغتها. والاطلاع على ثقافتها ، كما أن واجبها أن تعمم هذه المؤسسات فى داخل البلاد وفى خارجها ..

واذا كانت الدول العربية والاسلامية التى تجمع بينها العقيدة الاسلامية والثقافة الاسلامية هى دول عديدة تمثل نسبة كبيرة من دول العالم المستقلة المشتركة فى هيئة الامم المتحدة ، فمعنى ذلك أن ثقافتنا المشتركة ولغتنا المشتركة التى تقرب بين شعوبنا لها طابع عالمى لانها تجمع شعوبا عديدة ذات جنسيات متعددة .. ثم أن هذه اللغة والثقافة المشتركة هى من أهم دعائم التضامن بين المسلمين والتعاون بين دولهم وشعوبهم ، كما أنها مرآة تقدمهم ونموهم ، وهى أهم مظهر للدور الايجابى الذى يقومون به فى الثقافة والحضارة العالمية ..

كل ذلك يجعل من الضرورى وجود مدارس دولية على مستوى راق تتولى نشر هذه الثقافة العالمية ولغتها العربية الى جانب المدارس ذات الطابع الوطنى أو المحلى فى كل بلد من البلاد الاسلامية ..

٢ - فكرة المدارس الدولية الاسلامية :

لقد أصبح العصر الحاضر يتميز بسرعة انتقال الافراد بأسرهم وبأبنائهم من بلد الى بلد ، ومن قارة الى قارة ، وأصبح الانتقال فى بعض الاحيان ضروريا .. ولقد أصبح من المألوف أن يحمل الشخص جنسية دولة ، ولكنه يعيش طول حياته أو فترة طويلة منها فى بلد آخر هو وأسرته .. وفى هذه الحالة يتحتم عليه أن يعلم أولاده فى البلد الذى يقيم فيه .. فإذا رغب أن يبقى صلتهم بثقافة بلاده التى ينتسبون اليها ويحملون جنسيتها ، فإنه فى هذه الحالة لا يقنع بإدخال أبنائه فى المدارس القومية بالبلد الذى يقيم فيه ، وإنما يحتاج الى مدرسة دولية تكون قريبة منه بقدر الامكان ، أو قريبة من البلد الذى يقيم فيه وتكون معدة لتزويد التلاميذ بثقافة مشتركة تمكنه من الجمع بين مزايا الثقافة المحلية وثقافة بلاده وعقيدته ، وبين متابعة دراسته فى الجامعات فى البلد الذى يقيم به ، أو فى بلد آخر توجد به جامعات ذات مستوى عالمى وذلك مع عناية خاصة بتزويده بثقافة بلاده أو عقيدته التى يعتز بالانتساب اليها .. وحينئذ تعتبر هذه المدارس ذات الوظيفة المزدوجة مدارس دولية ..

ان الدول الكبرى ذات الامكانيات الضخمة مثل امريكا وبريطانيا وفرنسا والمانيا لا تكتفى بإنشاء مدارس لأبنائها فى داخل وطنهم ، وإنما تساهم وتشجع إنشاء مدارس للأمريكيين أو الانجليز أو الفرنسيين أو الالمان فى جميع أنحاء العالم ، فيستطيع المواطن الانجليزى والفرنسى والأمريكى والالمانى أن يجد مدرسة انجليزية أو فرنسية أو أمريكية أو ألمانية فى كل بلد يعيش فيه ، سواء فى أفريقيا أو آسيا أو أوروبا أو فى

الأمريكتين ، كما أنها تشجع أبناء الشعوب الأخرى وتسهل لهم مهمة تعلم لغتها والتزود من ثقافتها وتنشئ لذلك مدارس منتشرة في جميع أنحاء العالم حتى يستطيع كل فرد من أي بلد في العالم أن يجد في بلده معهدا يعلمه اللغة الانجليزية أو اللغة الفرنسية أو الألمانية . . . وقد أصبح من الضروري أن ينشئ العرب والمسلمون معاهد دولية تستقبل أبناء المسلمين المنتشرين في جميع أنحاء العالم ، كما تسهل لغيرهم تعلم اللغة العربية والاطلاع على الثقافة الإسلامية . . . وإذا كانت دول العالم العربي والإسلامي تحتل مركزا عالميا من الناحية السياسية والثقافية فمن واجبهم حكومات وشعوبا أن يفكروا وأن يعملوا وأن يتعاونوا من أجل تشجيع انشاء مدارس عربية اسلامية دولية وزيادة عددها سواء في عواصم بلادهم أو في العواصم الهامة في جميع قارات العالم . . .

ان الامة الإسلامية بأجمعها تلتزم باقامة مؤسسات التعليم والثقافة للمسلمين وأبنائهم في بلاد الاسلام . . . وهي كذلك تتحمل مسئولية اقامة مؤسسات ثقافية نظيرة لها ومرتبطة بها في البلاد غير الإسلامية ، لصالح الجاليات الإسلامية المقيمة في تلك البلاد ، ولصالح الاجيال الناشئة من أبنائهم الذين يولدون على اقليم تلك البلاد الأجنبية ، أو ينقلون اليها وهم ما زالوا في دور الطفولة وسن التعليم والتوجيه . . . ومسئولية الامة الإسلامية عن اقامة مؤسسات التربية والتعليم الإسلامية لأبناء المسلمين في الداخل والخارج تعني أن هذه المسئولية واجب كفاية يقع على عاتق كل فرد من المسلمين ، ويتعين على كل قادر على أدائه أن يتقدم للقيام به وتحمل أعبائه . . . كما يتعين على الدول الإسلامية أن تتعاون من أجل تشجيع هذا المشروع ومساعدته بواسطة هيئة مركزية عالمية مستقلة ترعاها الدول الإسلامية وهيئاتها الثقافية والاجتماعية والدينية . .

٣ - الاسس المشتركة للمدارس الدولية :

ان وظيفة المدرسة الإسلامية الدولية هي استقبال أبناء المسلمين متعددي الجنسيات وتزويدهم بثقافة مشتركة تجعل بينهم وحدة فكرية وثقافية ولغوية ، وتبرز ملامح شخصيتهم الإسلامية ، وتؤهلهم في الوقت نفسه لمواصلة الدراسة في الجامعات العصرية سواء في البلاد التي يقيمون فيها أو البلاد التي يحملون جنسيتها أو البلاد الأجنبية المتقدمة ذات الثقافة العالمية وعلى ذلك فان مناهج الدراسة في تلك المدارس يجب أن تقوم على الاسس المشتركة للثقافة الإسلامية والثقافة العصرية في نفس الوقت ، مع العناية في نفس الوقت باللغة العربية وبثقافة البلد الذي توجد به كل مدرسة من مدارسنا حتى تتمتع بثقة الدولة التي تنشأ فيها وتأييدها . . .

وعلى ذلك ، فإن مواد الدراسة ستضم ثلاثة عناصر :

(أ) عنصر الثقافة الإسلامية :

إن الثقافة الإسلامية المشتركة هي التي توحد بين أبناء المسلمين متعددي الجنسيات والأجناس فلا يشعر الجيل الناشئ بأن هناك فاصلا ثقافيا يفرق بين المسلم السعودي والمصري والمغربي والأفريقي والاسيوي والأمريكي والأوروبي .. وعندما ينتقل التلميذ من القاهرة الى جدة أو الرياض أو الخرطوم أو داكا - أو أي جهة أخرى في أوروبا أو أمريكا أو آسيا أو أفريقيا فإنه يجب أن يكون مطمئنا الى أنه سيجد قريبا منه مدارس تمثل الثقافة الإسلامية وتمده بأصولها المشتركة وتفتح له آفاق التزود منها ، وتزيد من اعتزازه بها وانتمائه اليها باعتبارها ثقافة عالمية قادرة على تأهيله للسبق في مضمار العلوم في أي جامعة عالمية وقادرة على أن تحميه من النزعات الالحادية المنحرفة أو العنصرية الإقليمية المتطرفة التي تتعارض مع مبادئ الإسلام ..

(ب) عنصر الثقافة العالمية :

يقصد بالثقافة العالمية المواد التي تزود التلميذ بجميع المعارف والدروس العصرية في العلوم والرياضيات واللغات التي تمكنه من الانتقال الى أرقى المعاهد العليا العصرية وتسهل له التفوق في الدراسات التي يرغب في التخصص فيها في مراحل التعليم الجامعي أو ما بعده من دراسات عليا .. ذلك أن الإسلام نفسه يفرض على المسلمين أن يكونوا في مقدمة بناء التقدم العلمي ورواد الثقافة العصرية المشتركة بين جميع شعوب العالم التي تتنافس الأمم والشعوب من أجل التفوق فيها ..

وإذا كانت لغة الإسلام الأولى هي اللغة العربية وهي لذلك لغة عالمية فإن عددا كبيرا من المسلمين في كثير من الاقطار الآسيوية والأفريقية يتكلمون لغات عالمية أخرى كالانجليزية والفرنسية ، فالعناية بهذه اللغات العالمية ضرورة للتفاهم والاتصال بين الشعوب الإسلامية - وفي نفس الوقت ضرورة لاتصالهم وتعاونهم مع كثير من شعوب العالم التي تتكلم هذه اللغات ..

وسوف تكون هذه الثقافة العصرية العالمية واللغات العالمية عنصرا مشتركا كذلك بين جميع مدارس التعليم الإسلامي الدولية مع فارق بسيط فيما يتعلق باللغة الأولى التي تدرس بها المواد الأخرى فهي قد تختلف من بلد الى آخر .. فالمدارس الإسلامية الدولية في العالم العربي ستكون لغتها الأولى العربية - ومدارس أخرى سوف تكون لغتها الأولى فرنسية

وستلتزم باعطاء الاولوية لهذه اللغة ٠٠ وكذلك الامر بالنسبة للبلاد التي تكون لغتها الاولى الانجليزية او الالمانية او الاسبانية حسب لغة البلد الذي ستكون فيه المدرسة ٠ المهم أنها جميعا ستشترك في الاهتمام باللغة العربية باعتبارها اللغة المشتركة لجميع المسلمين ٠

(ج) عنصر الثقافة المحلية :

ان أول شرط من شروط مدارسنا الدولية هو أن تلتزم بنظم التعليم القائمة في البلد الذي تنشأ فيه ، فكل ما تشترطه السلطات المحلية من برامج للحصول على شهادات التعليم العام في بلادها سوف تلتزم به مدارسنا الدولية لكي تكون شهاداتها معترفا بها في البلاد التي توجد بها ٠٠ ان هذه المدارس لا يجوز في نظرنا أن تكون مدارس أجنبية ولا أن تعامل بهذه الصفة في البلد الذي تنشأ فيه ٠٠ بل يجب أن تكون في نظر حكومة تلك البلاد مدرسة وطنية قبل كل شيء ٠٠ كل ما هنالك أنها ستأخذ الطابع الدولي بالقدر الذي توافق عليه وتسمح به حكومة البلد الذي توجد فيه ونظمها وقوانينها وكلما تمتعت مدارسنا بثقة الحكومة المحلية كان ذلك أكبر عوامل نجاحها في تأدية رسالتها كجسر ثقافي اسلامي يربط بين المسلمين ويقرب بينهم في المجال الثقافي والعلمي رغم تعدد دولهم واختلاف جنسياتهم ٠٠

٤ - دعوة الى التعاون في هذا المجال :

ان مهمة تلك المدارس ليست سهلة ، خصوصا اذا لاحظنا أنها يجب أن تكون في مستوى يمكنها من أن تدخل في ميدان الثقافة العالمية كمنافس للمدارس الدولية التي أنشأتها كثير من الدول الاوروبية والامريكية الغنية القوية بنفوذها السياسي والثقافي ، العريقة في تجاربها في حقل التربية والتعليم في داخل بلادها وخارجها ٠٠

لذلك فأننا ندعو جميع القادرين من العرب والمسلمين الى المسارعة بدخول هذا الميدان ، والتنافس في هذا المجال من مجالات الثقافة والخير ٠ كما أننا ندعو قبل كل شيء الى أن يتعاونوا فيما بينهم حتى يكون عملهم في المستوى الذي يضمن لهذه المدارس النجاح في تأدية رسالتها ويجعلها في مستوى يشرف القائمين بها والعاملين فيها ، كما يشرف الامة العربية والاسلامية التي تمثل ثقافتها ولغتها وتساهم مساهمة كبرى في نهضتها وتقدمها ٠٠

ان النجاح في هذا المجال يحتاج الى امكانيات مالية كبيرة ٠٠ والى خبرات ثقافية وتربوية وتعليمية أكبر ٠٠ كما أنه يحتاج قبل كل شيء الى جهود المخلصين المؤمنين بهذه الفكرة المستعدين للتطوع في سبيل تنفيذها ونجاحها ٠٠

ان انشاء المدارس يمكن أن تقوم به هيئات متعددة ، أو أفراد قادرون . . ولكن قيامها بدورها كمدارس اسلامية دولية يستلزم تعاون هؤلاء جميعا ، كما يستلزم مساندة غيرهم ممن يمثلون الهيئات الثقافية والعلمية في جميع بلاد العالم الاسلامي وهذا التعاون يحتاج الى جهاز مركزي عالمي يشترك فيه الجميع ويتعاونون في اطاره . وأحسن صورة لهذا الجهاز هو اتحاد عالمي لهذه المعاهد . .

لذلك أعددنا مشروعا للنظام التأسيسي لهذا الاتحاد ، نرفقه بهذه الدراسة ، وهو مبني على الاسس السابقة التي ذكرناها ، ونكتفي هنا باستعراض أهم قواعده المتعلقة بالعضوية وتعريف المدارس الدولية الاسلامية . .

٥ - العضوية في الاتحاد :

أهم الاسس التي بنى عليها المشروع هي توسيع قاعدة العضوية في الاتحاد فلا تقتصر على المدارس ذاتها . . بل يشارك فيه الى جانبها نوعان من الهيئات :

النوع الأول : الهيئات التي تنشئ المدارس أو تتولى ادارتها والاشراف عليها . .

النوع الثاني : الهيئات الثقافية التي تمثل الدول التي تتولى تقديم المساعدات الفنية أو المالية أو المعنوية للمدارس والهيئات التي أنشأتها . .

بذلك يضم الاتحاد ثلاثة أنواع من المؤسسات والهيئات كما هو واضح في المادة الرابعة من المشروع . .

والهدف من ذلك أن يصبح الاتحاد منظمة عالمية يتعاون في اطارها جميع من يهمهم انشاء المدارس الاسلامية الدولية ونجاحها في تأدية رسالتها . .

وسوف يعرض المشروع على الجهات التي ترغب من الآن في انشاء الاتحاد ومن يوقع منها على المشروع في الفترة المحددة في المادة السادسة سيتمتع بصفة العضو المؤسس ، ويدعى بهذه الصفة للاجتماع الاول للمؤسسين لاقرار النظام . . ويمكن أن ينضم اليهم بعد ذلك أعضاء آخرون يصدر قرار من المجلس الاعلى بقبولهم بعد اتباع الاجراءات التي نصت عليها المادة السادسة . . أما الدول الاسلامية التي ترغب في دعم الاتحاد فانها يمكن أن تساهم فيه باختيار إحدى هيئاتها الثقافية الاسلامية لتمثيلها في الاتحاد . .

٦ - تعريف المدرسة الاسلامية الدولية :

عنيت المادة الخامسة فى المشروع بوضع تعريف دقيق للمقصود بالمدرسة الاسلامية الدولية فى تطبيق هذا النظام ..

ان الصفة الدولية للمدرسة تعنى قبول التلاميذ المسلمين فيها دون تمييز بينهم بسبب الجنسية او القومية او الوطن ، كما تعنى انها تزود التلاميذ باللغات ومواد الدراسة التى تمكنهم من مواصلة دراستهم فى الجامعات والمعاهد العليا المعترف بها فى داخل العالم الاسلامى او فى خارجه . فلا يكتفى فيها بتعليم لغة واحدة مع اشتراكها جميعا فى الاهتمام باللغة العربية حتى ولو لم يكن تدريس جميع المواد باللغة العربية - ويخرج من هذا التعريف المراكز الثقافية الاسلامية التى تقتصر مهمتها على التعريف بالاسلام ونشر الدعوة الاسلامية او تحفيظ القرآن او تعليم اللغة العربية .. ولكن يمكن ان تشترك مثل هذه المراكز فى الاتحاد اذا انشأت مدرسة او مدارس تتواءم فيها الشروط التى ذكرناها فتدخل ضمن الهيئات المشار اليها فى الفقرة (ب) من المادة الرابعة ..

وقد حرص المشروع على اعطاء الهيئات والمؤسسات فرصة اكتساب العضوية اذا انشأت مدارس توافرت فيها الشروط المطلوبة ، حتى ولو كانت هذه المدارس ذاتها مقرا لمنشآت اجتماعية او ثقافية اخرى غير تعليم التلاميذ مثل تعليم الكبار ، او تعليم اللغات الاجنبية ، او المحاضرات العامة ..

امنا الصفة الاسلامية لتلك المدارس فتتضح من الشرط الرابع الذى يستلزم ان تكون المبادئ الاسلامية اساس التربية والثقافة وان تكون بيئة المدرسة اسلامية من حيث العقيدة والخلق والسلوك .. ولكن لا تعنى الصفة الاسلامية للمدرسة حرمان غير المسلمين من الالتحاق بها ، فهذا امر متروك للجهة التى انشأت المدرسة او التى تتولى الاشراف عليها .. والاصل انه اذا لم يوجد فى نظام المدرسة نص على اقتصرها على تعليم التلاميذ المسلمين دون غيرهم فانه يجوز قبول أبناء غير المسلمين فيها ما داموا يرغبون فى تعلم اللغة العربية والتزود من الثقافة الاسلامية والالتزام بنظام المدرسة ومناهجها وبرامجها ..

بقيت الصفة المحلية لكل مدرسة اسلامية دولية .. فالمشروع حريص على ان تكون تلك المدارس خاضعة للقوانين المحلية فى البلد الذى تنشأ فيه ولذلك يشترط فى تلك المدارس ان تعد التلاميذ للحصول على شهادة دراسية من شهادات التعليم تعترف بها احدى الدول .. والهدف من ذلك ان تكون شهادة تلك المدرسة معترفا بها من دولة او اكثر دون حاجة لاجراءات خاصة للحصول على الاعتراف بشهاداتها ..

على أنه يجب أن يتولى الاتحاد بذل المساعي لدى أكبر عدد من الدول للاعتراف بشهادة المدارس التي تشترك فيه وتتمتع بعضويته ، كما تفعل منظمات المدارس الدولية الأمريكية أو الانجليزية أو غيرها .. ويمكن أن يعد مشروع اتفاقية لهذا الغرض بواسطة المؤتمر الاسلامي .

ولكن المشروع حرص على قصر عضوية الاتحاد على المدارس الخاصة أو الاهلية لأنها هي التي تحتاج للرعاية والتشجيع والمساعدة أما المدارس التي تنشئها حكومات معينة وتتولى ادارتها أجهزة رسمية باحدى الحكومات فانها لا تتمتع بعضوية هذا الاتحاد ، لأنها ليست في حاجة اليه ، وان كان من الممكن في المستقبل قبول حضورها في جلسات المجلس الاعلى كمراقب أو مستمع ، بقرار من المجلس ذاته ..



هذه هي النقاط الاساسية في النظام المقترح ، نرجو أن تكون محل دراسة جميع الهيئات التي يهملها هذا المشروع والتي ترغب في المساهمة فيه كعضو مؤسس أو مؤيد ..

والله ولى التوفيق

الخبار

★ يعقد المؤتمر العالمى الاول للدعوة الاسلامية فى المدينة المنورة فى فبراير ١٩٧٧ تحت اشراف الجامعة الاسلامية فى المدينة المنورة وتشمل موضوعات المؤتمر :

- ١ - تعريف الدعوة الاسلامية ، والطريقة المثلى لتحقيق اهدافها .
- ٢ - انسب الوسائل الجامعية لاعداد وتدريب الدعاة المسلمين .
- ٣ - التقييم الجامعى لوسائل الدعوة .
- ٤ - دراسة مشاكل الدعوة والعقبات فى طريقها ، والحلول المناسبة .
- ٥ - تقوية التعاون والتنسيق بين المنظمات والجمعيات المختصة بشئون الدعوة .
- ٦ - جوانب الدعوة الجامعية والمتعلقة بالبحث .

★ يعقد بمدينة الرياض اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الاسلامى فى الثالث والعشرين من شهر شوال ١٣٩٦ (السادس عشر من اكتوبر ١٩٧٦) للبحث والمناقشة والمحاضرة فى موضوع : « الاعلام الاسلامى والعلاقات الانسانية : نظريا وتطبيقيا » .

وسيتناول البحث الموضوعات الآتية :

- ١ - الاعلام المعاصر : فلسفته ، نظرياته ، ووسائله : دراسة تحليلية مقارنة فى ظل العقيدة والفلسفة والاطار والحاجات الاسلامية .
- ٢ - الشخصية الاسلامية المعاصرة فى مجال الاعلام والعلاقات الانسانية : الجوانب الايجابية ومواطن العجز والقصور وأساليب التقويم .
- ٣ - النظرية الاسلامية فى الاعلام والعلاقات الانسانية .
- ٤ - أسباب وأساليب هدم الشخصية الاسلامية فى مجالات الاعلام المعاصر فى المجتمعات الاسلامية فى العالم .
- ٥ - ورقة مسح للمادة العلمية والعلماء المسلمين فى مجالات الاعلام والعلاقات الانسانية .
- ٦ - الخطوات العملية العلمية فى اىصال المعلومات وتنمية العلاقات الانسانية واحداث التغيير الاجتماعى فى اتجاه اسلامى .
- ٧ - مقترحات وبدائل لبرامج التدريب فى مجالات الاعلام والعلاقات الانسانية فى مجتمعات ومؤسسات المنظمات الاسلامية .
- ٨ - كيف نبني مؤسسات الاعلام المرئى والمسموع والمقروء على أسس اسلامية تدعم العقيدة والخلق وتوفر الثقافة والترويح .
- ٩ - مسح للمادة الفنية الترويجية الاسلامية فى مجالات الاعلام والترويح .
- ١٠ - كيف تطور دراسات الاعلام على أساس اسلامى .

★ يعقد فى المكسيك فى الفترة من ٣ الى ٨ أغسطس ١٩٧٦ المؤتمر الدولى الثلاثون للعلوم الانسانية فى آسيا وشمال افريقيا (وهو الاسم الجديد للمؤتمر الدولى للمستشرقين) .

وينقسم المؤتمر الى الشعب الآتية :

- غرب آسيا وشمال افريقيا
- وسط وشمال آسيا
- جنوب آسيا
- جنوب شرق آسيا
- شرق آسيا والصين
- شرق آسيا واليابان وكوريا
- العلاقات بين المناطق

وتعقد الندوات الآتية اثناء المؤتمر :

- آسيا وأمريكا اللاتينية الاستعمارية
- الفلاحون والاندماج الوطنى
- التغيير الدينى تحت السيطرة الثقافية
- نتائج وبدائل الموقف الجديد للطاقة
- العسكريون كعامل فى التغيير الاجتماعى
- الهجرات الآسيوية فى أمريكا اللاتينية فى القرنين التاسع عشر والعشرين

- الملكية والحكومة : التقاليد والايديولوجيات
- الدول النامية والقوى الكبرى
- البدو وأهل المدن فى العراق القديم : المظاهر الاقتصادية للتعایش
- دور أهل الفكر فى المجتمعات الآسيوية المعاصرة
- المشروع الحضارى : الرؤية الشرقية
- التمدن : أصوله واتجاهاته الحالية والمستقبلية
- كما تعقد الحلقات الآتية اثناء المؤتمر :
- آسيا وشمال إفريقيا فى البرامج التعليمية بأمريكا اللاتينية
- الفلسفة والاستقلال
- الادب والهوية الوطنية
- العته الاستوائى ذو الاصل النباتى : النواحى التاريخية والثقافية
- وتعقد المنظمات الآتية اجتماعات لها اثناء المؤتمر :
- الاتحاد الدولى للدراسات الشرقية والآسيوية
- الجمعية الدولية لامناء المكتبات المستشرقين
- الجمعية الدولية للدراسات السنسكريتية
- الجمعية الدولية لدراسات جنوب شرق آسيا
- الجمعية الدولية للبحث بلغة التأمل
- الجمعية الدولية للبحوث الشرقية
- الجمعية الدولية لدراسة ثقافات آسيا الوسطى
- الجمعية الاوربية للدراسات الاسلامية
- جمعية أمريكا اللاتينية للدراسات الافروآسيوية

★ صدر أمر ملكى سعودى بإنشاء مؤسسة الملك فيصل الخيرية غرضها القيام بكل عمل داخل المملكة العربية السعودية وخارجها فيه نفع المسلمين والبر بهم والرفع من شأنهم ونشر الدعوة واعلاء كلمة الدين ..

ومن أغراض المؤسسة تلقي الاموال من الاعضاء أو الغير وانفاقها على النشاط التعليمى والعلمى وأوجه البر المختلفة ..

وتقوم المؤسسة فى سبيل تحقيق هذه الاغراض - على سبيل المثال - بإنشاء المساجد والمدارس والمعاهد والجامعات والمراكز الاسلامية والقيام بجميع الاعمال وتأدية الخدمات التى من شأنها أن تعين المسلمين جماعات وأفرادا على الالمام بتعاليم شريعتهم الحنيفية السمحاء والتفقه فى احكامها ونشر الفكر والتراث الاسلامى وانعاش الحضارة الاسلامية الاصيلية .

كما تقوم المؤسسة بإنشاء مراكز البحث العلمى وتوفير الخبرات الفنية وتقديم المعونات والمنح للباحثين والدارسين فى شتى أنواع العلوم والدراسات لتتاح الفرصة للمسلمين فى الاستزادة من ألوان المعرفة والثقافة المختلفة والمساهمة فى بناء النهضة العلمية العالمية .

وكذلك تقوم المؤسسة بتقديم المساعدات وإنشاء المستشفيات والمصحات ودور العلاج والرعاية والتأهيل المختلفة التى تهدف بصفة عامة الى رفع مستوى الفرد المعيشى والاجتماعى والاقتصادى .

كما أن من أهداف المؤسسة انشاء مدارس للمعوقين والصم والبكم والمصابين بالشلل .

كما ستبتعث المؤسسة النوابغ من أبناء الفقراء الى الخارج لدراسة الماجستير والدكتوراة كما ستعمل على احتضان بعض أبناء المسلمين على نفقتها فى الجامعات ، وسيشمل ذلك الشبان والشابات .

كما تفكر المؤسسة فى وضع جائزة على غرار جائزة نوبل باسم الملك فيصل فى مجالات العمل للسلام العالمى وفى مجالات الابحاث العلمية مثل أبحاث الذرة والسرطان والالكترونيات وستكون هذه الجائزة مجزية وعلى نطاق العالم .

ويرأس المؤسسة المذكورة جلالة الملك خالد ، ويقوم بإدارتها مجلس أمناء مكون من أحد عشر شخصا ، ثمانية منهم من أبناء الملك فيصل هم : عبد الله (رئيس الأمناء) ومحمد وخالد (المدير العام) وسعود وعبد الرحمن وسعد وبندر وتركى .

جديد

اشتركك السفوف في مجلة

امسلا لمعاصر

المجلة لفصلية القية
تعالج شؤون الحياة
العاصرة على ضوء
الشرعية الإسلامية



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول

الدكتور جمال الدين عطية

احجز نسختك من المكتبات
او من وكلاء التوزيع بالكويت:-

دار البحوث العلمية

صانق ١٩١٢ - ٤٣ - ص.ب. ٢١٥٧

ابن سينا

للعلاج والخدمات الطبية شركة مساهمة مصرية مشتركة تحت التأسيس

- قرار هيئة استثمار المال العربى والاجنبى رقم (٧٦/٢٠/١٤) .
رأس المال : ٢ مليون جنيه مصرى أو ما يعادلها بالدولار الأمريكى
من اعراض الشركة :
- (١) تقديم الخدمات الطبية الى المواطنين والاخوة العرب وغيرهم على أعلى مستوى فنى .
 - (٢) اقامه نموذج مشروع اسلامى يلتزم فى كافة شئونه احكام الشريعة الغراء .
 - (٣) اقامة المستشفيات والعيادات ومعاهد العلاج الطبيعى والاشعة التشخيصية والعلاجية ودور النقاة .
- شروط الاكتتاب :
- (١) يقبل الاكتتاب فى ١٠ أسهم (عشرة أسهم) أو مضاعفاتها ٢٠ - ٣٠ - ٤٠ ... الخ .
 - (٢) الاكتتاب بالجنيه المصرى للمصريين فقط .
 - (٣) الاكتتاب بالدولار الأمريكى مقوما بالسعر الرسمى للعرب والاجانب ولن يرغب من المصريين ، وتدفع الارباح بالعمله المكتتب بها بالسعر الرسمى أيضا .
 - (٤) قيمة السهم عشرة جنيهات مصرية يدفع ربعها مع طلب الاكتتاب مضافا اليه خمسمائة مليم عن كل سهم مصاريف اصدار .
 - (٥) فى حالة التوزيع النسبى يرد الى المكتتب كل من قسط الاكتتاب ومصاريف الاصدار عن الاسهم التى لم تخصص له ، وذلك فى حالة طيبه أو تحسب من القسط التالى .
- من المؤسسين :
- (١) بنك ديبى الاسلامى دولة الامارات العربية المتحدة - ديبى .
 - (٢) دكتور عاطف عطية رئيس الاشعة بمستشفى الصباح بالكويت .
 - (٣) دكتور حسان حتحوت استاذ امراض النساء والولادة جامعة الكويت .
 - (٤) دكتور حسن العوضى استاذ مساعد الجراحة جامعة الكويت .
 - (٥) دكتور جمال الدين عطية المحامى بالقاهرة والكويت .
 - (٦) السيد عبد الجليل سيد رجل اعمال بالكويت .
- يهيئانى
- (٧) الاستاذ اسماعيل زعزوع رئيس النيابة العامة بالكويت .
 - (٨) دكتور احمد بشر جراح العظام بديبى .
 - (٩) دكتور مغازى محبوب استاذ مساعد كلية الطب عين شمس القاهرة .
 - (١٠) دكتور عبد الله عامر قسم التجميل مستشفى الصباح - بالكويت .

وقد اكتب المؤسسون في ٣٠٪ من رأس مال الشركة ، وقاموا بدفع حصصهم نقداً في حساب الشركة بينك القاهرة فرع قصر النيل .
يقبل الاكتتاب بدءاً من ١٨/١٢/١٩٧٦ ولمدة شهرين في المراكز الآتية:

مراكز الاكتتاب :

(١) بنك القاهرة وفروعه بجمهورية مصر ومراسلوه وفروعه بالخارج .

أ - بنك القاهرة جدة - الرياض - الخبر

ب - بنك القاهرة الشارقة - أبو ظبي - دبي - رأس الخيمة -
المنامة - عمان

ج - البنك الاهلي القطري

د - مصرف الامة طرابلس

للاستعلام :

(١) مكتب الاستاذ / محمد عبد الله هلال المحاسب القانوني - ٨٧ شارع
رمسيس بالقاهرة - ت : ٥١٨١٠

(٢) مكتب الاستاذ / محمد عبد الله هلال المحاسب القانوني - شارع
الاستقلال عمارة طاطانكي بطرابلس - ت : ٣٩٩٤٢

(٣) مكتب الاستاذ هلال عبد الله هلال وشركاه ت ٣٢٨٨٠ جدة

(٤) البنك الاهلي الكويتي وفروعه بالكويت

(٥) شركة عبد العزيز وعلي المزيني - بالكويت

(٦) مكتب الاستاذ الدكتور جمال الدين عطية المحامي - ت : ٤٣١٩٨٢
بالكويت

عن المؤسسين

د . عاطف عطية

تقرير مراقبي الحسابات :

نقرر اننا اطلعنا على نشرة الاكتتاب الموضحة عاليه ونشهد بصحة
البيانات الواردة فيها وانها تحتوى على البيانات المطلوبة وفقاً للمادة
الثامنة من القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٥٤ .

المحاسبان القانونيان : دكتور / عيسى عبده

محمد عبد الله هلال

بسم الله الرحمن الرحيم



الأوقاف

صوت الحق والقوة والحرية

صحيفة إسلامية جامعة

تصدر شهريًا مؤقتًا

٨ ميدان السيدة زينب - القاهرة - ص.ب ١٦٣٦ ت ٩٣١٩٦١

ثمن النسخة

لبنان : ١٧٥ فل	عرب : ٣٣٠ فل
سوريا : ١٧٥ فل	الخليج العربي : ٤٠٠ فل
العراق : ٢٢٥ فل	عمان : ٤٠٠ فل
السعودية : ٣ ريال	الكويت : ٤٠٠ فل
ليبيا : ١٦٠ درهما	الجزائر : ٤٠٠ فل
المغرب : ٤٠ فل	البحرين : ١٥٠ فل
الأردن : ١٧٥ فل	الصومال : ١٨ فل
تونس : ٤٠ فل	البحرين : ١٨ فل
السودان : ١٣٠ فل	صفاق : ٣٣٠ فل

• الاشتراكات داخلية

جمهورية مصر العربية

• أوروبا وأمريكا وباقي بلاد العالم

دولار ونصف للعدد وثمانية عشر دولارًا

للسنة خالصة البريد الجوي المجاني

• الدولة العربية والإفريقية

ثمن النسخة خالصة البريد

• المراسلات باسم :

الاستاذ / عمر عبد الفتاح التماساني

ترسل قيمة الاشتراكات (بشكل شهري) فقط مع ربحاء عدم إرسال كوبيونات بريد .

بيديروها ويشرف عليها : عمر عبد الفتاح التماساني

وكالات توزيع المسلم المعاصر

الاهرام - ادارة التوزيع
شارع الجلاء - تلفون ٤٦٤٦٠ القاهرة

● جمهورية مصر العربية :

الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
تلفون ٤٥٧٧٢ طرابلس ص.ب ٩٥٩
تلفون ٩٢٤٢٢ بنغازي ص.ب ٢٢١
تلفون ٢٠١٠٨ سيدها ص.ب ٧١٦

● الجمهورية العربية الليبية :

الشركة التونسية للتوزيع
٥ شارع قرطاج - ص.ب ٤٤٠ - تلفون
٢٥٥٠٠٠ تونس

● الجمهورية التونسية :

مكتبة مكة ص.ب ٦٠ - تلفون ٤٢٦٦٨ الخبر
ص.ب ٤٧٧ - تلفون ٢٤٧٥١ جدة
باب شريف ص.ب ٤٧٢ - تلفون ٢٥٠٩٨ الرياض

● المملكة العربية السعودية :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب ٢٨٥٧ - تلفون ٤٢١٩٨٢ - كريت

● دولة الكويت :

الشركة العربية للوكالات والتوزيع
ص.ب ١٥٦ - تلفون ٥٥٧٠٦ - المنامة

● دولة البحرين :

MUSLIM WELFARE HOUSE
86 Stapleton Hall Road
London N4 4QA Tel. 340 6481 U.K.

● U.K

ISLAMIC BOOKSHOP
Valby Langgade 25
2500 Valby — Kobenhagen — DENMARK

● DENMARK

ISLAMIC BOOK SERVICE
407 N. Ingalls street, Ann Arbor,
Tel. (313) 994 — 5752 MICH. 48104 U.S.A.

● U.S.A.

ثمن العدد في الوطن العربي :

لبنان ٤٠٠ ق.ل.	اليمن ٥ ريال	قطر ٧ ريال
سوريا ٥٠٠ ق.س.	السعودية ٦ ريال	ليبيا ٣٠٠ مليون
العراق ٥٠٠ فلس	مصر ٢٥٠ مليون	تونس ٨٠٠ مليون
الأردن ٤٠٠ فلس	السودان ٥٠ قرشا	الجزائر ١٠ دينار
الكويت ٥٠٠ فلس	البحرين ٦٠٠ فلس	المغرب ١٠ درهم

الإمارات العربية ٧ دراهم



الاشتراكات في الكويت :

للافراد ديناران كويتيان

للهيئات الحكومية والاهلية ثمانية دنانير كويتية



كافة الاشتراكات يتفق عليها راسا مع

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع

ص.ب ٢٨٥٧ الكويت

هاتف ٤٣١٩٨٢ - برقا : دار بحوث

خزائن مكتبية

دليل الباحث في الشريعة الإسلامية
باللغة الإنجليزية

د. جمال الدين عطيه ★

Abulfazl Ihsan Ullah Abbasi

The law of pre-emption in British
India.

Gorakhpur 1899

ترجمة موضوع الشفعة من :

الفتاوى الهندية والدر المختار والهداية وشرح الوقاية والكنز والقدرى
وشرح الاسلام .

Nicolas P. Agnides

Mohammedan Theories of Finance

New York 1916

Lahore 1961

* لا يعنى نشر هذا الدليل تقويم أو تزكية ماورد به من كتب أو
ترجمات ، وإنما المقصود هو تعريف الباحثين بالاعمال الهامة التى نشرت
بغير اللغة العربية عن الشريعة الإسلامية .

K.N. Ahmed

A commentary on the dissolution of
Muslim marriages act (no. vlll of
1939).

Karachi 1955

Khurshid Ahmad

Marriage commission Report
X-rayed.

Karachi 1959

أبو الاعلى المودودي - میان عبد الرشید - أمين احسان اصلاحي -
خورشید احمد - الاميرة عبيدة سلطنة .

Hamid Ali

Custom and law in Anglo-Muslim
jurisprudence.

Calcutta 1933

Sayed Ameer Ali

Mohammedan law

(1 & 2 1885)

Calcutta 1912, 1917

١ - الهبات والاقواف والوصية والشفعة .
٢ - الميراث .

Ameer Ali, Sayed

The legal position of women in Islam

London 1912

Ameer Ali, Sayed

Student's handbook of Mohammedan
law

Thacker, Spink
& Co. 1925

J.N.D. Anderson

Recent developments in Sharia law.
Muslim World 1951 - 1952 1-1X

J.N.D. Anderson

Islamic law in Africa .

— Colonial Office
1954
— Cass 1970

- J.N.D. Anderson**
Islamic law in the modern world
N.Y. UNI. Pr. 1959
- J.N.D. Anderson**
Changing law in developing countries
London 1963
- J.N.D. Anderson**
Family law in Asia and Africa
London 1968
- Zaki Mohammed Ashraf**
The Muslim law of marriage
Lahore 1951
- Zaki Mohammed Ashraf**
The Muslim law of divorce
Lahore 1951
- Md. Alauddin Al Azhari**
The theory and sources of Islamic law
for non-muslims
Dacca 1962
- Moulvi Mohomed Yusoof Khan Bahadur**
Mohammedan law
1 — 3
Calcutta 1895, 1898
ترجمة فتاوى قاضى خان عن الزواج والطلاق
- Neil B.E. Baillie**
The Mohammedan law of sale.
London 1850
ترجمة كتاب الببوع من الفتاوى الهندية
- Neil B.E. Baillie**
Mohammedan law of Inheritance
(Hanafi)
Smith, Elder & Co.
1874
Calcutta 1832

- Neil B.E. Baillie**
A digest of Mohammadan law :
part 1 (hanafi)
part 2 (imamia)
London 1875
Smith, Elder & Co.
London 1869 1887
- J.B. Barron**
Mohammedan Waqfs in Palestine
Jerusalem 1922
- V. Sadagopah Charloo**
A manual of Mohammedan Civil law
Madras, 1861
- Claude Delaval Cobham**
Laws and Regulations affecting Waqf
Property
Nicosia, Cyprus 1899
- Report of the Constitution Commis-
sion, Pakistan
Karachi 1961
- Yudith Djamour**
The Muslim Matrimonial court in
Singapore
London 1966
- Kemal A. Faruki**
Islamic Jurisprudence
Pakistan 1962
- Seymour Vesey-Fitzgerald**
Muhammedan law : an abridgement
according to its various schools,
Oxford Uni. Pr. 1931
- S.G. Vesey Fitzgerald.**
Analysis of lectures on Muhammadan
law
Joseph Thornon &
Son, Oxford

E. Foda

The projected Arab Court of Justice

Hague 1957

مع اشارة الى الشريعة الاسلامية •

Asaf A.A. Fyzee

An introduction to the study of
Mohammedan law

Oxford 1931

Asaf A.A. Fyzee

Ismaili law of wills

Oxford Uni. pr. 1933

Asaf A.A. Fyzee

Compendium of Fatimid law

Calcutta, Simla 1969

Mohammed Talaat Al Ghunaimi

The Muslim conception of interna-
tional law and the western approach

Hague 1968

M.J.L. Hardy

Blood feuds and the payment of blood
money in the middle east.

Brill 1963

Ahmad Hasan

The early development of islamic
jurisprudence

Islamabad 1970

The Hedaya or Guide

Commentary on the Mussulman law,
Translated by : Charles Hamilton
(preface Grady)

London 1791

Wm H. Allen & Co.
1870

M. Hidayatullah

Mulla principles of Mohammedan law

Bombay 1968, 1972

Omer Hilmi Effendi

The laws of evqaf translated : C.R.
Tyser & D.G. Demetriades

Govnt. Print. Press
Nicosia, Cyprus 1922

C.A. Hooper

The civil law of Palestine and Trans-
Jordan.

Vol 1 & 11 Jerusalem
1933

• ترجمة كاملة للمجلة •

Wahed Hussain

Administration of justice during the
Muslim rule in India

Calcutta 1934

تاريخ ما قبل الاحتلال الانجليزى

Dr. Ahmad Ibrahim

The status of Muslim women in family
law (in Malaysia, Singapore, and
Brunei).

Singapore 1965

Dr. Ahmad Ibrahim

Islamic law in Malaya

Singapore 1965

Al Haj Mohamed Ullah bin S. Jung

The Muslim law of marriage.

1926

Al Haj Mohamed Ullah bin S. Jung

The administration of Justice in Mus-
lim law

1926

Al Haj Mohamed Ullah bin S. **Jung**
A digest of Anglo-Muslim law
Jevenile press-Allahabad

1932

Al Haj Mohamed Ullah bin S. **Jung**
The development of Muslim law in
British India

Jevenile Press-
Allahabad 1932

Al Haj Mohamed Ullah bin S. **Jung**
The Muslim law of inheritance
S. Sultan law publisher

Allahabad 1934

Al Haj Mohamed Ullah bin S. **Jung**
The Muslim law of pre-emption
(Shufa).

Allahabad 1931

ترجمة الشفعة من الفتاوى الهندية وفتاوى قاضي خان من الاصل
العربي

Kayrawani

First steps in Muslim Jurisprudence
Translated by : A.D. Russell & Abdul-
lah Al-Mamun Suhrawardy

Luzac, London, 1906

أصل وترجمة باكورة السعد (رسالة بن أبي زيد) فقه مالكي

Ibrahim A. Khairallah

The law of inheritance in the republics
of Syria and Lebanon

A. Press, Beirut 1941

W.H. Macnaghten

Principles and precedents of Maohum-
medan law.

Calcutta 1825

W.H. Macnaghten

Principled and precedents of
Moohummudan law.

Madras 1897

Shaukat Mahmoud

Muslim Family laws Ordinance

Lahore 1970

A.M.A. Maktari

Water rights and irrigation practices
in Lahj

Cambridge 1971

مع اشارة الى الشريعة

The Mejelle

tr. by C.R. Tyser, D.G. Demetriades
and Ismail Haqqi Effendi

Nicosia, Cyprus 1901

طبع حكومة قبرص ، ترجمة كاملة للمجلة

Minhaj et Talibin

A manual of Muhammadan law accor-
ding to the school of shafii
translated from french edition of Van
den Berg by : E.C. Howard

W. Tacker & Co.
London 1914

Sir Dinshah Fardunji Mulla

Principles of Mohammedan law

Bombay 1922, 1929

Eastern law
house, Calcutta
1938

Anwar Ahmad Qadri

Islamic jurisprudence in the modern
world

Bombay 1963

- Anwar Ahmad **Qadri**
Muslim Personal law
Lahore 1969
- Abdur **Rahim**
The principles of Muhammadan
jurisprudence
Luzac 1911
المذاهب الاربعة السنة
- Nawab A.F.M. Abdur **Rehman**
Institutes of Mussalman Law
Calcutta 1907
نصوص فقهية مترجمة
- Almaric **Rumsey**
A Chart of Family Inheritance
London 1871
- Almaric **Rumsey**
Moohummadan law of inheritance
(sunni)
W.H. Allen & Co.
1880
- F.H. **Ruxton**
Maliki Law
Luzac, London 1916
مختصر مختصر خليل
- Kashi Prasad **Saksena**
Muslim law as administered in British
India
Allahabad 1937
- Joseph **Schacht**
Origins of Muhammadan Jurisprud-
ence
Oxford at the Clar-
endon Press 1950

Joseph Schacht

An introduction to Islamic law

Oxford 1964

R.B. Sethi

Muslim Marriage and its dissolution

Allahabad 1961

A. Ben Shemesh

Taxation in Islam

Vol. 1

ترجمة الخراج ليحيى بن آدم

Brill 1967

Dr. N.U.A. Siddiqui

Studies in Muslim Law

Vol. 1 (Batil and Fasid marriages)

Dacca 1955

Al Sirajiyyah or the Mohammedan
law of inheritance

tr. by Sir William Jones 1792, notes
by Almaric Rumsey

Calcutta 1869 1890

Shawa Churun Sircar

The Muhammadan Law

سنی وامامی

Calcutta 1873, 1875

Alexandre David Russell

& Abdullah Al-Mamun Suhrawardy

Muslim law : An introduction to
the law of inheritance

London

تاریخ مقارن بالرومانی العبری والهندي

Dr. A. Al-Mamun Suhrawardy

The Waqf of moveables.

Journal and Proceedings : Asiatic Society
of Bengal

نصوص فقهية وترجمتها

1911

Ibn Taimiyya on Public and Private law
in Islam or public policy in Islamic
Jurisprudence

tr. by Dr. Omar Farrukh

ترجمة السياسة الشرعية لابن تيمية

Khayats 1966

Faiz Badruddin Tyabji

Muslim Law

Bombay 1968

Faiz Badruddin Tyabji

A handbook on Muhammadan law

Bombay 1920

Abraham L. Udovitch

Partnership and profit in medieval
Islam

Princeton 1970

Babu Ram Verma

Mohammedan law in India &
Pakistan

Allahabad 1967

Sir Roland Knyvet Wilson

An introduction to the study of
Anglo-Muhammadan law

London 1964

Sir Roland Knyvet Wilson

Anglo - Muhammadan law, digest,
revised by Yusuf Ali

W. Tacker & Co.
London
1912, 1921, 1930

من منشورات
دار البحوث العلمية

مكتبة القانون الاسلامي

مجلة الأحكام العدلية
مشروع موسوعة الفقه الإسلامي
هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي

* * *

مفاهيم اقتصادية

تفسير آيات الربا
الربا ودوره في استغلال ثروات الشعوب
مبحث في الربا
للغامين الأصيل والبديل
وضع الربا في البساء الاقتصادي

* * *

مختصر شعب الإيمان
الحج (بالانجليزية)
الحج (بالتركية)
القرآن والقصة الحديثة
الفهرس الهجائي لكتاب المغني
الفهرسة الهجائية والترتيب المأمعني
المعد الخامس
دستور الأخلاق في القرآن
القوى الحفية التي تحكم العالم

البلاغ

صحيفة إسلامية سياسية جامعة
تصدرها أسبوعياً
مؤسسة البدر للصحة والطباعة والنشر

رئيس التحرير المسؤول

عبد الرحمن راشد الولايتي

اشتراكات الوزارات والمؤسسات الحكومية

يتفق عليها مع إدارة المجلة مباشرة

الكويت - الشويخ • شارع المطار الدولي • تليفون ٨١٨٨٢٠

ص.ب. ٤٥٥٨. الصفاة • بريقيا: البلاغ

المجتمع

جريدة
إسلامية أسبوعية
تصدرها
جمعية الإصلاح الاجتماعي

العدد ١٠٠ فلس
الاشتراكات
للوزارات والمؤسسات عشرة دنانير
للأفراد خمسة دنانير

شارع المغرب - الروضة
الكويت
تليفون ٥١٩٥٣٩
ص.ب. ٤٨٥٠ - الكويت

المجتمع



المسلم المعاصر

مجلدات السنة الثانية

٥ - ٨

تطلب من دار البحوث العلمية ص٠ ب ٢٨٥٧ كويت هاتف ٤٣١٩٨٢
تجليد فاخر - ألوان مختلفة - سعر ٣٠ دينار كويتي أو ما يعادلها
خالص البريد •

تنبيه

نظرا للظروف التي يمر بها لبنان العزيز وتعذر
استلام المراسلات التي ترسل الى عنوان المجلة في
بيروت نرجو أن تكون جميع مراسلات المجلة على العنوان
التالى :

دار البحوث العلمية - ص ٠ ب ٢٨٥٧، كويت
وذلك حتى اشعار آخر .

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية ١٩٧٦/٦٠١٠
الخاص بالدورية / مجلة المسلم المعاصر

العدد ٨ لعام ١٩٧٦

(مطابع الأخبار)

Vol. 2, No. 8 SHAWWAL - DHU AL QA'DAH - DHU AL HIJAH 1396

OCTOBER - NOVEMBER - DECEMBER 1976

al-Muslim al-mu'asir

The Contemporary Muslim